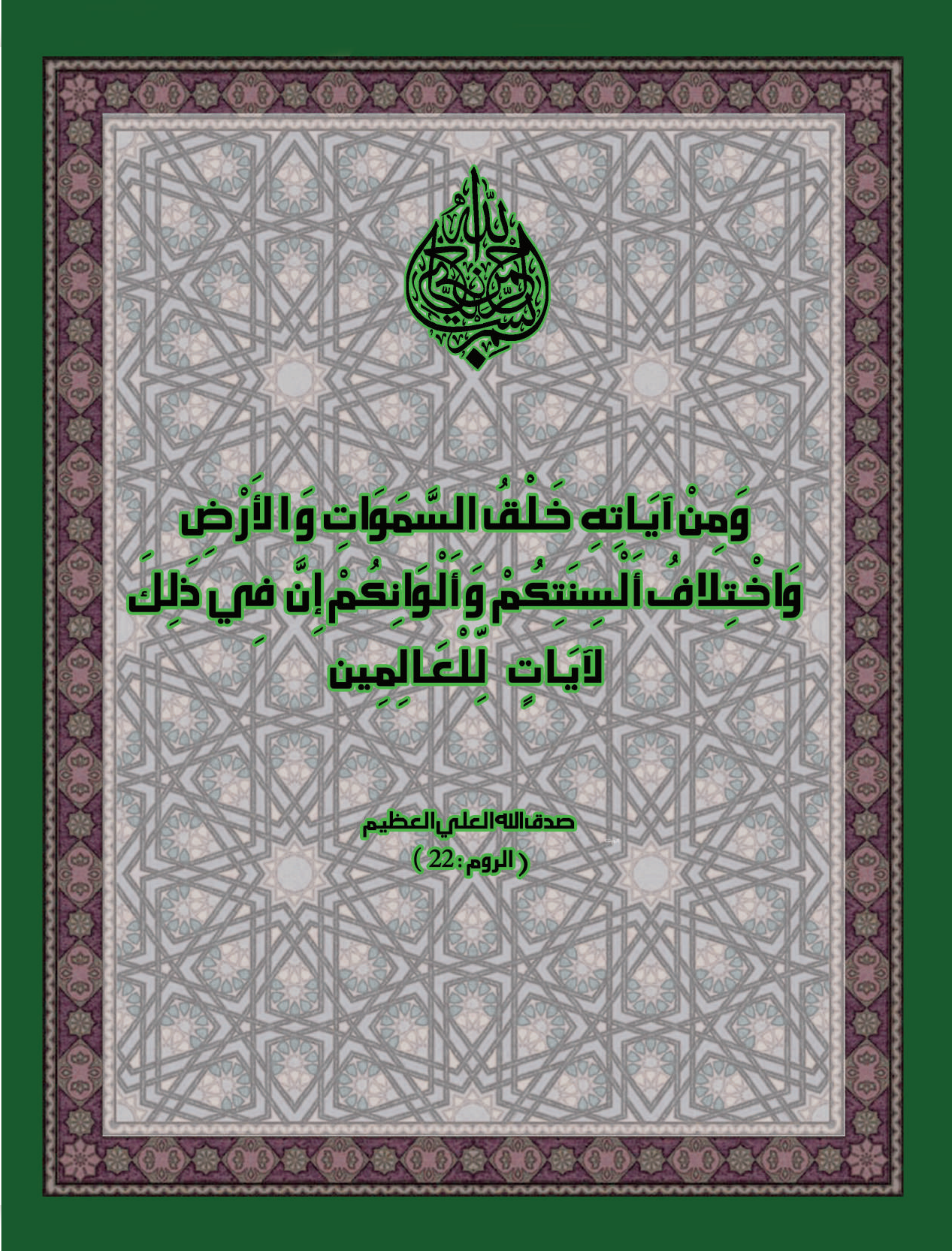


www.dawat.imamhussain.org
E-mail: daralarabia@imamhussain.org
mob: +9647827236864 — +9647721458001



بسم الله الرحمن الرحيم
وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ
وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ
لآيَاتٍ لِلْعَالِمِين
صدق الله العلي العظيم
(الروم : 22)



دواة

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير



Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development

"معا لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب"

الرقم: ب ت ٤ / ٩٦٠٨ No:

التاريخ: ٢٠١٤/١٠/٢٢ Date:

" معا لمساندة قواتنا المسلحة الباسلة لدحر الارهاب"

العتبة الحسينية المقدسة

م / مجلة دواة

تحية طيبة..

استنادا الى الية اعتماد المجلات العلمية الصادرة عن مؤسسات الدولة ،وبناءاً على توافر شروط اعتماد المجلات العلمية لاغراض الترقية العلمية في "**مجلة دواة**" المختصة بالدراسات وابحاث اللغة العربية الصادرة عن عتبتكم المقدسة تقرر اعتمادها كمجلة علمية محكمة ومعتمدة للنشر العلمي والترقية العلمية .

...مع التقدير

أ.د. غسان حميد عبد المجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالةً
٢٠١٤/١٠/

نسخة منه الى:
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والنشر والترجمة
- الصادرة

www.rddiraq.com
Emailscientificdep@rddiraq.com



المحتويات



قواعد النشر

١. تنشر المجلة البحوث الأصيلة الملتزمة بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًا والمكتوبة بإحدى اللغتين العربية والإنكليزية في مجالات اللغة العربية و آدابها والدراسات التربوية.

٢. يقدم الأصل مطبوعاً على ورق (A4)بثلاث نسخ مع قرص مدمج(CD) بحدود (١٠٠٠٠_١٥٠٠٠) كلمة وبخط simplified Arabic)) على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً بنظام (WORD 2007) .

٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية وآخر باللغة الإنكليزية كل في حدود صفحة مستقلة على أن يتضمّنَ الملخص عنوان البحث باللغتين.

٤. يجب أن تتضمّن الصفحة الأولى من البحث اسم الباحث و عنوانه ،وجهة عملِه ورقم هاتفه وبريده الالكتروني، وذكر أبرز الكلمات المفتاحية الخاصة بالبحث، مع عدم ذكر اسم الباحث او الباحثين في صلب البحث أو أية إشارة إلى ذلك باللغتين العربية والإنكليزية.

٥. يشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في آخر البحث وتراعى الأصول العلمية المتعارف عليها في التوثيق.

٦. يزود البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش وفي حالة وجود مصادر أجنبية تخصص لها قائمة منفصلة عن قائمة المصادر العربية ويراعى في ترتيبها نظام (الألف باء) .

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة ويشار في أسفل الشكل إلى مصدره أو مصادره مع تحديد أماكن ظهورها في المتن .

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى وعليه أن يشير إلى أنّ البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة وانه لم ينشر ضمن أعمالها -إن شارك به في مؤتمر أو ندوة- ويشار إلى اسم الجهة العلمية أو غير العلمية التي قامت بتمويل البحث أو المساعدة في إعداده .

٩. يجب أن لا يكون البحث منشوراَ سابقاَ وليس مقدماَ الى اي وسيلة نشر أخرى .



١٠. تعبّرُ جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجهات فنية .

١١. تخضع البحوث لتقويم سري لبيان صلاحيتها للنشر ولا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء أ قُبلت البحوث للنشر أم لم تقبل وعلى وفق الآلية الآتية :

أ. يبلغ الباحث بتسلم المادة المرسلة للنشر .

ب. يخطر أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيأة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع .

ت. البحوث التي يرى المقومون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها مع الملاحظات المحددة كي يعملوا على أعدادها نهائيا للنشر .

ث. البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.

ج.يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه.

١٢. يراعى في أسبقية النشر :

أ. البحوث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار

ب. تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث

ت. تاريخ تقديم البحوث التي يتم تعديلها

ث. تنويع مجالات البحوث كل ما أمكن ذلك

١٣. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيأة التحرير إلا لأسباب تقتنع بها هيأة التحرير على أن يكون ذلك في مدة أسبوعين من تاريخ تسلم بحثه .

كلمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

إذا كانت اللغة الوسيلة الأساس للتفاهم والاتصال بين أفراد مجتمع ما ، فهي تمثل كذلك وعاء يضم فكره ، ويحوي كل مظاهر نشاطاته الحياتية المختلفة ومنجزاته ومستوياته الحضارية على الصُعُد كافة .

وبناء على ماتقدم ، فاللغة أية لغة تمثّل العقل الجمعي والاختيار الموضوعي لأية أمّة ، وعندئذ ، تكون العناية بها المهمة الأولى ، وتناط عادة بالمتخصصين والنّخب بالدرجة الرئيسة من دون إلغاء دور الأفراد الآخرين في الحفاظ عليها والسهر على الاهتمام بها ، ومداومة النظر فيها تطويرا محسوبا وخاضعا إلى الرقابة والسيطرة.

نحن العربَ والمسلمين ننظر إلى اللغة العربية على أنّ لها خصوصيتها لارتباطها بالبعد الديني فضلا عن البعدين: الاجتماعي والثقافي ، وإذا كان للمسلمين لغاتهم الوطنية فلا استغناء لهم عن العربية ، لأنهم يصلون إلى معرفة أحكام دينهم الإسلامي إمّا بالنظر فيها بشكل مباشر ، وإما بطريق الترجمة عنها.

إنّ ما تواجهه اللغة العربية اليوم من تحديات موجهة في الأصل إلى المسلمين عربا وغيرهم ، إلى حضاراتهم وأسلوب تفكيرهم وتقاليدهم وثقافاتهم وطرائق التربية عندهم ، وهي بهذا المفهوم ، تعدّ المصدّ الأول لهذه التحديات وتحول دون النيل من كل ذلك ، وهي مؤهلة للقيام بهذا الدور الخطير ، فقد واجهت قديما وعلى الدوام مختلف التحديات وكان بعضها شديدا وخرجت منتصرة مزهوة بقدرتها الفذة على حماية نفسها من جهة ، ومن جهة أخرى ، استطاعت في كل مرّة تطوير قابليتها على جميع مستوياتها اللفظية المعجمية والاشتقاقية والصرفية والدلالية بما يواكب حاجة العصر ومتطلباته الحديثة ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، لعل من أهمها: قدرتها على احتواء ما جدَّ في حقبة ظهور الإسلام ، وعندما اختلط العرب بغيرهم من الأمم وانتشر الإسلام لم تتخلف العربية عن الرّكب بل سايرته وعبّرت عن جديده ، وفي عصر التأليف والترجمة على المستويين الإنساني والتطبيقي استطاعت أن تؤدي دورها كاملا من دون قصور أو تراخٍ.

إنّ (دواة) آلت على نفسها أن تكون حادي هذا الرّكب الواعي في الحفاظ على لغة العرب والمسلمين ، ومن هنا فهي تدعو الباحثين إلى مشاركتها بفعالية في دورها هذا بتقديم البحوث والدراسات الأنفع والأكثر أصالة وقيمة ، ومن الله التوفيق .

هيأة التحرير



من مظاهرِ الحذفِ في كلام الإمام الحسين (عليه السلام) دراسة نحوية دلالية

The Aspect of Ellipsis in The Words of Imam Hussein (Peace be upon him) A Grammatical and Semantic Study

أ. د. عبد الحميد حمودي الشمري

الكلية التربوية المفتوحة – بابل

Asst. Prof. Dr Abdul Hameed Hammudi

Open-Educational College – Babylon

كلمات مفتاحية : الإمامِ الحسينِ(عليه السلام)/ التخفيف/ القرآن الكريم/ الحذف





ملخص البحث

لا يخفى على الدارسِ أنَّ كلامَ الإمامِ الحسينِ(عليه السلام) ينتمي إلى عصرِ الاستشهادِ، فهو في بعدِهِ اللغوي يُعدُّ نصًّا بعيدًا من التأثُّرِ باللغاتِ غيرِ العربيةِ التي كانتْ تُحيطُ بالجزيرةِ العربيةِ، فهو أصيلٌ في فصاحتِهِ وانتمائِه لأرومةِ اللغةِ الصافيةِ العليا، ليكونَ موردًا غنيًّا من مواردِ العربيةِ، وهذا البحثُ يعرضُ لظاهرةٍ لغويةٍ في كلامِه (عليه السلام)، وهي ظاهرةُ الحذفِ التي تشتركُ فيها اللغاتُ الإنسانيةُ كلها، غيرَ أنَّها في العربيةِ أكثرُ وضوحًا وثباتًا، فمن خصائصِ العربيةِ الميلُ إلى الإيجازِ والاختصارِ، والحذفُ يُعدُّ نوعًا من الإيجازِ، إذ مالتِ العربُ في كلامِها إلى النفورِ مّما هو مستثقلٌ، واعتنتْ بالتخفيفِ، وقد بحثَ علماءُ العربيةِ في الحذفِ، وتكلّموا عليهِ كثيرًا في كلِّ مناسبةٍ تسنحُ إلى ذلكَ، وعدّوه من بلاغةِ القولِ.

وقد جاءَ البحثُ في أربعةِ مباحثَ بعدَ المقدمةِ، وهي: (حذفُ الخبر، وحذفُ نونِ التَّوكيد، حذفُ نونِ الوقايةِ، وحذفُ نونِ الرَّفعِ)، وتليها الخاتمةُ.

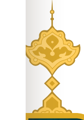


Abstract

It is not hidden from the student that the words of Imam Hussein (peace be upon) belongs to the era of martyrdom, it is in the linguistic dimension is a text away from the impact of non-Arabic languages that surrounded the Arabian Peninsula, it is inherent in his cleverness and belonging to the upper lip of the upper language, to be a rich resource from the resources of Arabia , and this research presents a linguistic phenomenon in his speech (peace be upon him), which is the phenomenon of deletion common to all human languages, but in the Arab more clear and consistent, it is the characteristics of Arab language tendency to summarize and abbreviated, and ellipsis is a kind of brevity, so the Arab tended to aversion of what is excluded, and took care about mitigation.

Arabic language scholars searched in ellipsis and talked more about it in many occasions, they considered the ellipsis as rhetoric of speech.

The research came in four questions after the introduction, which are: (delete the predicate, delete the (N letter) of confirmation, delete the prevention (N letter), delete the (N letter) of nominative, followed by the conclusion.



المقدمة

الحمدُ لله الذي هدانا لِهذا وما كنَّا لِنهتديَ لولا أَنْ هَدَانَا اللهُ، والصلاةُ والسلامُ على أفصحِ النَّاسِ قاطبةً محمدٍ الرسولِ الداعي إلى اللهِ، وآله الطيبينَ الطَّاهرينَ الداعينَ من بعدِه، ومَن والاهم وتبعَهم بإحسانٍ إلى يومِ الدين.

أمَّا بعدُ فلا يخفى على دارسٍ أنَّ كلامَ الإمامِ الحسينِ(عليه السلام) ينتمي إلى عصرِ الاستشهادِ، ولأنَّه كلامٌ للمعصومِ، يحملُ بينَ طياتِه أبعادًا متعددةً، كالبعدِ اللغوي بوصفِه نصًّا مجانبًا للتأثُّرِ باللغاتِ غيرِ العربيةِ التي كانتْ تُحيطُ بالجزيرةِ العربيةِ، فهو أصيلٌ في فصاحتِه وانتمائِه لأرومةِ اللغةِ الصافيةِ العليا، ليكونَ موردًا غنيًّا من مواردِ العربيةِ، ويحملُ أيضًا بُعدًا أخلاقيًّا وسلوكيًّا فضلاً عن البعدِ الرسالي وإعلاءِ كلمةِ الحقِ بإزاءِ الباطلِ، وهو ما يمثّلُ الوظيفةَ الطبيعيةَ للإمامِ الذي يكونُ مصداقًا لقولِه تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾[سورة الأنبياء/ ٧٣].

وهذا البحثُ يعرضُ لظاهرةٍ لغويةٍ في كلامِه (عليه السلام)، وهي ظاهرةُ الحذفِ التي تشتركُ فيها اللغاتُ الإنسانيةُ، غيرَ أنَّها في العربيةِ أكثرُ وضوحًا وثباتًا، فمن خصائصِ العربيةِ الميلُ إلى الإيجازِ والاختصارِ، والحذفُ يُعدُّ نوعًا من الإيجازِ، إذ مالتِ العربُ في كلامِها إلى النفورِ مّما هو مستثقلٌ، واعتنتْ بالتخفيفِ، وقد بحثَ علماءُ العربيةِ في الحذفِ، وتكلّموا عليهِ كثيرًا في كلِّ مناسبةٍ تسنحُ إلى ذلكَ، وعدّوه من بلاغةِ القولِ، ومدحوهُ حتى قالَ فيه عبد القاهرِ الجرجاني(٤٧١هـ): «هو بابٌ دقيقُ المَسلكِ، لطيفُ المَأخذِ، عجيبُ الأَمرِ، شبيهٌ بالسِّحرِ، فإنَّك ترى به تركَ الذِّكرِ، أَفصحَ من الذِّكرِ، والصَّمتَ عنِ الإفادةِ، أَزيدَ للإفادةِ، وتجدُكَ أنطقَ ما تكونُ إذا لم تَنطِقْ، وأتمَّ ما تكونُ بيانًا إذا لم تَبِنْ»[١].

وقد جاءَ البحثُ في أربعةِ مباحثَ بعدَ المقدمةِ، وهي: حذفُ الخبرِ، وحذفُ نونِ التَّوكيد، حذفُ نونِ الوقايةِ، وحذفُ نونِ الرَّفعِ، وتليها الخاتمةُ، واعتمدتُ في نصوصِ الإمامِ الحسينِ(عليه السلام) على كتابِ (لمعة من بلاغة الحسين(عليه السلام)) لآية الله السيد مصطفى الموسوي آل الاعتماد، لذا جاءتِ المباحثُ مرتبةً بحسبِ ورودِها فيه، وزيادةً في التوثيقِ أرجعتُ النصوصَ إلى مصادرِها الأصليةِ التي وردت فيها، والذي ظهرَ من ذلكَ أنَّ كثيرًا من تراثِ أئمةِ أهلِ البيتِ عليهم السلامُ لم يُعنَ بِهِ العنايةَ الكافيةَ التي تليقُ بتراثٍ يُعدُّ الثقلَ الثاني الذي يقابلُ الثقلَ الأول القرآنَ الكريمَ، ففيهِ الكثيرُ من عدمِ الضبطِ فضلا عن طبعاتِه القديمةِ التي ينبغي لها أن تُعادَ بتحقيقٍ علميٍّ، وإخراجٍ فنيٍّ يليقُ بها وبمنزلتها في تراثِ الإنسانيةِ بلْهَ التراثِ الإسلامي.

وأرجو من اللهِ أن يكونَ هذا البحثُ إضمامةً أخرى لخدمةِ أهلِ البيتِ عليهم السلامُ أولا، ولخدمةِ العربيةِ آخرًا، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالمين.

المبحث الأول: حذف الخبر

قال الإمامُ الحُسَينُ(عليه السلام) من دعاء له عصرَ يوم عرفة: « إِلهِي إِنَّكَ تَعلَمُ أَنِّي وَإِنْ لَمْ تَدُمِ الطَّاعَةُ مِنِّي فِعْلاً جَزْمًا فَقَدْ دَامَتْ مَحَبَّةً وَعَزْمًا، ...»[٢].

الخبرُ هو الجزءُ المتمِّمُ للمبتدأ في المعنى، وهو ما ينطبقُ على خبرِ إنَّ وأخواتِها، تقولُ: إنَّ زيدًا الظَّريفَ عاقلٌ، فإذا حذفْتَ الخبرَ (عاقلٌ) رفعتَ (الظَّريف) خبرًا، ذلكَ أنَّ الخبرَ لا بدَّ منهُ؛ ولَهُ وُضِعَ الكلامُ، والنعتُ يرادُ به التبيين، والاستغناءُ عنه جائزٌ[٣]، وهذا الخبرُ يجوزُ حذفُه عندَ وجودِ قرينةٍ لفظيةٍ أو حاليةٍ، والحذفُ إنَّما يسوغُ «لأَنَّ الألفاظَ إنَّما جيءَ بها للدلالةِ على المعنى، فإذا فُهِمَ المعنى بدونِ اللفظِ جازَ أنْ لا تأتيَ به، ويكون مرادًا حكمًا وتقديرًا»[٤]، ومن مواضع حذف خبر إنَّ وأخواتِها حين تقعُ جوابًا عن سؤالٍ، كأن يقولَ الرجلُ للرجلِ: هلْ لكم أحدٌ إنَّ النَّاسَ أَلْبٌ عليكم؟ فيقولُ: إنَّ زيدًا، وإنَّ عمرًا، والتقدير: إنَّ لنا[٥]، ومن ذلكَ أيضًا قولُ الأعشى[٦]:



إنَّ مَحَـــــــــلاًّ وَإنَّ مُرتَحَــــــلاً

وَإنَّ في السَّفْرِ إذْ مَضَوا مَهَلا

أرادَ: إنَّ لنا في الدُّنيا محلاً وإنَّ لَنا عَنها مرتَحَلاً[٧].

وقد جاءَ خبرُ (إنَّ) محذوفًا فيما ذكرَه أبو عبيد(٢٢٤هـ) من أنَّ المهاجرينَ قالُوا: يا رسولَ اللهِ، إنَّ الأَنصارَ قد فضَلُونا، إنَّهم آوَوْنا، وفعلُوا بنا، وَفَعلُوا، فقال النبيُّ(صلى الله عليه واله وسلم): أَلستُم تعرفونَ ذلكَ لَهم؟ قالُوا: نعم، قالَ: فَإنَّ ذلكَ، قال أبو عبيد: «معناه - واللهُ أَعلمُ- فإنَّ مَعرفَتَكم بِصنيعِهم، وإحسانِهم مكافأةٌ مِنكم لَهم، ... يريدُ هذا المعنى، وهذا اختصارٌ من كلامِ العربِ، يُكتفى منهُ بالضَّميرِ؛ لأَنَّه قد عُلِمَ معناهُ، وما أرادَ بِه القائلُ، وهوَ من أَفصحِ كلامِهم»[٨].

ومثل هذا الحذف ورد في القرآن الكريم، ومنه قولُه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[سورة فصلت/ ٤١-٤٢]، وقد قال الطبري(٣١٠هـ) بعدَ أنْ ذكرَ جملةً من الآراءِ والتفسيراتِ عن خبرِ (إنَّ) في الآية: « وأَولى الأَقوالِ في ذلكَ عندي بالصَّوابِ أَنْ يُقالَ هو ممَّـا تُـرِكَ خَبرُه اكتفاءً بمعرفةِ السَّامعينَ بمعناه؛ لمَّـا تطاولَ الكلامُ»[٩]، فـ (الَّـذينَ) اسم (إنَّ)، وما بعدَه صلةٌ له، و(الواو) في (وَإنَّـهُ) حالية، وما بعدها جملة حالية، فلمَّـا طال الكلامُ بالصِّلة وجملةِ الحالِ ساغَ حذفُ الخبرِ، والاستغناءُ عنه، وكأَنَّ السَّامع قد أدركَ المراد، وعرفَ حقيقةَ المعنى؛ لأَنَّـه إذا طالَ الكلامُ كانَ الحذفُ أجملَ، وكأَنَّه شيءٌ يصيرُ بدلاً من شيءٍ[١٠]، والأحسنُ أَن يكونَ تقديرُه بما تدلُّ عليه جملةُ الحال من جلالةِ الذكرِ ونفاستِه، ممَّا تذهبُ إليه نفسُ السَّامعِ البليغِ، ففي هذا الحذفِ توفيرٌ للمعاني، وإيجازٌ في اللفظِ يقومُ مقامَ عدَّةِ جُملٍ[١١].

وعلى هذا يكون خبرُ (أنَّ) في قولِ الإمامِ الحسينِ(عليه السلام) قد حُذِف من الكلامِ؛ فـ (الواوُ) في صدرِ جملةِ الشرطِ (وَإنْ لَمْ تَدُم الطَّاعةُ مِنِّي جَزْمًا فَقَدْ دَامَتْ مَحَبَّةً وَعَزْمًا) حالية، والجملةُ بعدها حالٌ، وبسببِ طولِ جملةِ الحالِ المتمثِّلة بأَداةِ الشَّرطِ وفعلِها وجوابِها، واتكاءً على فهمِ المخَاطبِ المرادَ من الكلامِ، والمقصودِ منه؛ إذ اشتملتْ جملةُ الحال فيما يبدو على مضمونِ الخبر بما تكشفُه جملةُ جوابِ الشرطِ من معنى، يُمكنُ تقديرُ الكلام بحسبِ ذلك: إِلهِي إِنَّكَ تَعلَمُ أَنِّي قَدْ دَامَتِ الطَّاعةُ مِنِّي مَحَبَّةً وَعَزْمًا وَإنْ لَمْ تَدُمْ فِعْلاً جَزْمًا.

وربَّما يتبادرُ إلى الذهنِ أَنَّ الخبر هو الجملة « فَقَدْ دَامَتْ مَحَبَّةً وَعَزْمًا»، و(الفاء) زائدة، وأَنَّ جوابَ الشرطِ هو المحذوف دلَّ عليه جملةُ الخبرِ، وذلك بعدما اكتنفتْ جملةُ (أَنَّ) الشرطَ، إلاَّ أَنَّ هذا لا يتوافقُ وطبيعةَ التركيبِ في الجملةِ، فمجيءُ (الفاء) في صدرِ الجملةِ لربطها بالشرطِ؛ لأَنَّها مصدَّرةٌ بالحرفِ (قد)، وهو من مسوِّغاتِ ربطِ الجوابِ بـ (الفاء)؛ فلا يمكنُ أَنْ تكونَ زائدةً، فليس هذا الموضعُ من مواضعِ زيادتِها التي ذكرها النحويون[١٢]، فضلاً عن ذلكَ فالجملةُ وهي بهذا اللفظِ تبدو غامضةً، ولا تفيدُ معنى تامًا، فلو كان الكلام مركَّبًا على هذا النحوِ: إِلهِي إِنَّكَ تَعلَمُ أَنِّ الطاعةَ وَإنْ لَمْ تَدُم مِنِّي فِعْلاً جَزْمًا فَقَدْ دَامَتْ مَحَبَّةً وَعَزْمًا، لكانَ ذلكَ مقبولاً، وواضحًا من حيث المعنى.

وما جاءَ في كلامِ الإمامِ الحسينِ(عليه السلام) من حيثُ التركيب ليسَ غريبًا على العربيةِ، فله نظائرُ في كلامِ العربِ، ومن ذلك قولِ عامر بن الطفيل[١٣]:

إِنِّي وَإن كُنتُ ابنَ سَيِّدِ عَـــــامِرٍ

وَفارِسَها المَندوبَ في كُلِّ مَوكِبِ

فَـمــا سَوَّدَتني عــامِرٌ عَن قَرابَةٍ

أَبى اللهُ أَن أَسـمُـو بِأُمٍّ وَ لا أَبِ

إذ حذفَ خبرَ (إنَّ) بسببِ طولِ الجملة المعترضَةِ بعدها، مع اشتمالِها على المعنى المقصودِ الذي أرادَ الإخبار به عن نفسِه، واعتمادًا على فهمِ السامعِ لفحوى الكلام، فيكونُ مرادُه من ذلكَ على ما يبدو: إِنِّي ـ ما سَوَّدَتْني عامِرٌ عَن قَرابَةٍ وَإن كُنتُ ابنَ سَيِّدِها، فلمّا قدّمَ في الكلامِ وأخَّرَ، وجعلَ ما هو خبرٌ



في الأصل جوابًا لأداةِ الشرطِ (إنْ) مقترنًا بـ (الفاءِ) الرابطةِ لجوابِ الشرط، لكونِ الجملةِ مصدَّرةً بـ (ما) النافية، استغني عن ذكرِ الخبر؛ إذ صارَ ذكرُه تكرارًا وتطويلاً للمُطَوَّلِ، والمبدأُ العامُ في العربيةِ إنّما هو الإيجازُ والحذفُ الذي يحسنُ كلَّما طال الكلامُ.

وثمَّة أمرٌ آخرُ وهو أنَّ الكلامَ هُنا يمكنُ حملُه على زيادةِ الواوِ، وقبلَ البحثِ في ذلكَ لا بدَّ من أن نتعرفَ على المواضعَ التي تكونُ الواوُ فيها زائدةً، فقد حدَّدَ النحويونَ أشهرَ مواضعِ زيادتِها، وذكروا أنَّها إنْ زيدتْ في غيرها فزيادتها فيها شاذةٌ، وهذهِ المواضع تتمثّل بما يأتي:

١. في جوابِ (لَمَّا)، وجعلوا منه قولَه تعالى: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِ وَأَجْمَعُواْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَـذَا وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ ﴾[سورة يوسف/ ١٥]، أَي: أَوحيْنا إليه، وَمثلُه في الكَلامِ: لَمَّا أَتاني وَأَثِبُ عَليه، كُأنَّه قالَ: وَثبتُ عَليه[١٤].

٢. في جوابِ (إذا) الشرطيةِ[١٥]، واستشهدوا له بقولِ الأسود بن يعفر[١٦]:

حتى إذا قَمِلَـتْ بطـونُكم ... وَرأيـتُـمُ أبنـاءَكم شَـبُّوا

وقلبتُم ظهـرَ المِجَـنِّ لَنا ... إنَّ اللئيمَ العَـاجِـزُ الخَبُّ

أي: قلبتُم ظهـرَ المِجَـنِّ لَنا.

٣. بعد (إذا) الفجائيةِ[١٧]، واستشهدوا له بقول أبي العيالِ الهذلي[١٨]:

وَلَقَدْ رمَقْتُكَ في المَجالِسِ كُلِّهَا ... فَـإِذا وَأَنتَ تُعيـنُ مَنْ يَبغِـيـنِي

قال السُّكري: «وأنتَ، الواو مقحمة، مثل قولِهم: اللهمَّ ربَّنا ولكَ الحمدُ»[١٩].

٤. في خبر (كانَ) وأخواتها[٢٠]، كقولِ الفندِ الزماني[٢١]:

فلمّا صَـرَّحَ الشَّرُّ ... فَأَمسَى وَهوَ عُريانُ

قال الصبّان(١٢٠٦هـ): «خبرُ الناسخِ يجوزُ اقترانُه بالواو كقولِ الحماسي: فأمسى وهو عريانُ»[٢٢]

وَقد ذَكرَ الصَّبَّان أَيضًا أَنَّ الخبرَ إنْ كانَ جملةً بعدَ (إلاّ) لم يقترنْ بالواو إلاّ بعد ليسَ، وكانَ المنفية دون غيرهما من النواسخ، وبغيرِ (إلاّ) يقترنُ بالواو بعدَ كانَ وجميعِ أخواتِها[٢٣]، وَلاسيَّما أنَّ الأزهري(٩٠٥هـ) قَد أشار إلى أَنَ خَبرَ النَّاسِخِ لا يضرُّ اقترانُه بالواوِ؛ لجَوازِ ذلكَ، نَحو قَولِ الشاعرِ[٢٤]:

يُحْشَرُ النَّاسُ لا بَنِينَ وَلاَ آ ... بَاءَ إلاَّ وَقَد عَنَتْهُم شُؤُونُ

وَقَولهم: مَا أَحدٌ إلاَّ وَلَه نفسٌ أَمَّارةٌ[٢٥].

ومن هُنا يُمكنُ القَولُ إنَّ الواوَ فِي قولِه (عليه السلام): «إلهِي إنَّـكَ تَعلَمُ أَنِّـي وَإنْ لَمْ تَدُمِ الطَّاعَةُ مِنِّـي ...» زَائدةٌ في خبرِ (أَنَّ)؛ لأَنَّــه لا يتغَيَّـرُ بِها أَصلُ المَعنى، بل يزيدُ بسبَبِها تأكيدُ المعنَى الثَّابتِ وتقويتُــه، فَكَأَنَّما لَم تُغَيِّـر شَيْئًا؛ لَمَّــا لم تُغايرْ فَائدتُها العارضةُ الفَائدةَ الحاصلةَ قبلَها، فَضلاً عَن فائدتِها اللَّفظيةِ في تَزيينِ اللفظِ، وكونِ زيادتِها أَفصحَ، أَو كونِ الكلمةِ أَو الكلامِ بسببِها قد تَهَيَّأ لاستقامةِ وزنِ الشِّعرِ أَو لحُسنِ السَّجعِ، أَو غيرِ ذلكَ منَ الفَوائدِ اللَّفظية، وَمن ثَمَّ لا يجوزُ خُلوُّها منَ الفَوائدِ اللَّفظيةِ والمعنويَّةِ معًا، وإلاَّ صَارتْ عَبثًا، ولا يجوزُ هذا في كلامِ الفُصحاءِ، ولاسيَّما في كلامِ الباري تعالى وأنبيائِه، وأَئِمتِه عَليهم السلام[٢٦].

ولعلَّه يمكن القولُ هنا أنَّ الأصلَ في الجملةِ العربيةِ الإسميةِ أو الفعليةِ إنَّما هو الإخبارُ المجرَّدُ، فإذا ما طرأتْ عليها زيادةٌ فلابدَّ من أنَّ هذهِ الزيادةَ تكونُ لغرضٍ ما قصدَه المتكلِّمُ، إذ قال ابنُ جني(٣٩٢هـ): « فإذا كانتِ الألفاظُ أدلةَ المعاني، ثمَّ زيدَ فيها شيءٌ، أوجبتِ القسمةُ له زيادةَ المعنى به، وكذلكَ إن انحرفَ بهِ عن سمتِه وهَدْيَتِه كانَ ذلكَ دليلاً على حادثٍ متجدِّدٍ له، وأكثر ذلكَ أن يكونَ ما حدثَ له زائدًا فيه، لا منتقصًا منه»[٢٧]، والزيادةُ هنا إنَّما يرادُ بها تحقيق معنى فرعيٍّ يتمثَّل بتقويةِ المعنى الأساسِ في الجملةِ[٢٨]، لما تفيدُه الواوِ الزائدة من معنى الإلصاقِ في بعضِ التراكيبِ[٢٩].



المبحث الثاني: حذف نون التوكيد

قال الإمامُ الحُسَينُ(عليه السلام) من كلامٍ له بالرُّهَيْمَة: «... وَايْمُ اللهِ لَتَقْتُلُنِي الفِئَةُ البَاغِيَةُ، وَلَيُلْبِسَنَّهُمُ اللهُ ذُلاًّ شَامِلاً وَسَيْفًا قَاطِعًا، وَلَيُسَلِّطَنَّ اللهُ عَلَيهِم مَنْ يُذِلُّهُم»[٣٠].

في قولِه (عليه السلام) وردَ الفعلُ المضارعُ (لَتَقْتُلُنِي) واقعًا جوابًا للقسمِ ومثْبَتًا ودالاً على الاستقبالِ، وقد اتصلتْ به اللامُ المفتوحةُ التي تدخلُ على جَوابِ القسم، غيرَ أنَّه لم تتَّصِلْ نونُ التوكيدِ مع استيفَائِه لشرُوطِ اتِّصالِها، قالَ سيبويه: « اعلمْ أنَّ القسمَ توكيدٌ لِكلامِكَ، فإذا حَلَفْتَ عَلى فِعلٍ غيرِ مَنفيٍّ لم يقعْ لَزِمتْه اللامُ، ولَزِمتِ اللامَ النُّونُ الخَفيفةُ أَو الثَّقيلةُ في آخِرِ الكَلِمَةِ، وذلكَ قولُكَ: واللهِ لَأَفعَلَنَّ»[٣١]، وقالَ أبو القاسم الزَّجَّاجي(٣٣٧هـ): « اعلمْ أنَّ الفعلَ المُستقبلَ إذا وقَعَ في القَسمِ مُوجبًا لَزِمتْه اللامُ في أوَّلِه وَالنُّونُ في آخِرِه ثَقِيلةً أو خَفِيفةً، وَلم يَكُنْ بُدٌّ مِنهما جَميعًا، وَذلكَ قولُكَ: واللهِ لَأَخرُجَنَّ، وتاللهِ لَأَركَبَنَّ»[٣٢].

وتُحذَفُ نونُ التوكيدِ من الفعلِ المضارعِ إنْ فُقِدَ شرطٌ من شروطِ اتِّصالِها به؛ كأنْ يُفصَلَ بينَ الفعلِ واللام كما في قولِه تعالى: ﴿ وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لإِلَى الله تُحْشَرُونَ ﴾[سورة آل عمران/ ١٥٨]، أو أنْ يكونَ الفعلُ منفيًا، نحو قولِه تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[سورة النساء/ ٦٥]، أو أنْ يكونَ دالاً على الحال كقولِ الشَّاعر[٣٣]:

يَمينًا لَأُبغِضُ كُلَّ امرئٍ
يُزَخرِفُ قَولاً وَلا يَفعلُ

ولكنَّ حذْفَها بلا واحدٍ من هذهِ الأسبابِ قد وردَ في الكلامِ، فقد ذكرَ الجرجاني أنَّ الذي يقتضيهِ القسمُ هو اللام في قولِكَ: واللهِ لَأَفعلَنَّ، والنونُ جاءتْ للتأكيدِ، فيجوزُ سقوطُها نحو: واللهِ لَيقومُ زيدٌ، والأكثرُ ثَباتُها؛ لأنَّ القسمَ من مواضعِ التأكيدِ[٣٤].

ومن أمثلةِ حذفِ نونِ التوكيدِ من الكلامِ قراءةُ عبدِ اللهِ بن مسعودٍ (لَيُبَيِّنُونَه)[٣٥] في قولِه تعالى: ﴿ وَإِذَ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ﴾ [سورة آل عمران/ ١٨٧]، قالَ ابنُ عطيةَ(٥٤٦هـ): « وفي قراءةِ ابن مسعودٍ (لَتُبَيِّنُونَه) دونَ النونِ الثقيلةِ، وقد لا تلزمُ هذهِ النونُ لامَ القسم»[٣٦]، وذكرَ الرضي الاسترابادي(٦٨٨هـ) أَنَّ الفعلَ إذا كانَ مضارعًا مثبتًا، فالأكثرُ تصديرُه باللامِ وكسْعُه[٣٧] بالنونِ، ولا يجوزُ عندَ البصريينَ الاكتفاءُ باللامِ عن النونِ إلاَّ في الضرورةِ، وذكرَ أيضًا أَنَّ الكوفيين أجازوا ذلكَ بلا ضرورةٍ[٣٨]، وفي سعةِ الكلامِ، فيجيزونَ: واللهِ لَأَقومُ، وواللهِ أقومَنَّ[٣٩].

ومن الشواهدِ على حذفِ النونِ ما جاءَ في الحديث الشريفِ في حديثِ الحوضِ، وهو قوله (صلى الله عليه واله وسلم): « أَنَا فَرَطُكُم عَلَى الْحَوْضِ، مَنْ وَرَدَهُ شَرِبَ مِنْهُ، وَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهُ أَبَدًا، لَيَرِدُ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُم وَيَعْرِفُونِي، ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِي وَبَيْنَهُم»[٤٠]، قال ابنُ مالك(٦٧٢هـ): « وفي « لَيَرِدُ عَلَيَّ أَقْوَامٌ» شاهدٌ على وقوع المضارع المثبتِ المستقبلِ جواب قسم غير مؤكَّدٍ بالنونِ، وفيهِ غرابةٌ، وهو ممَّا زعمَ أكثرُ النحويينَ أنَّه لا يجوزُ إلاَّ في الشِّعرِ، ... والصحيحُ أنَّه كثيرٌ في الشِّعرِ قليلٌ في النثرِ»[٤١].

ومثلُ ذلك أيضا قولُه (صلى الله عليه واله وسلم): « لاَ تَمْنَعُوا نِسَاءَكُمُ المَسَاجِدَ إِذَا اسْتَأْذَنَّكُم إِلَيْهَا، ... فَقَالَ بِلاَلُ بنُ عَبْدِ اللهِ: واللهِ لَنَمْنَعُهُنَّ»[٤٢].

ومن الشواهدِ الشعريةِ على حذفِ نونِ التوكيدِ قولُ زيدِ الفوارسِ[٤٣]:

تَأَلَّى ابْنُ أَوسٍ حَلْفَةً لَيَرُدُّنِي
عَلَى نِسْوَةٍ كَأَنَّهُنَّ مَفَائِدُ

فقولُه (لَيَرُدُّنِي) بفتحِ اللامِ جوابُ القسم، والأصلُ: (لَيَرُدَّنَّنِي) بالنونين، لكنه حذِفت إحداهما للضرورةِ، وقد تُحذَفُ بلا ضرورةٍ [٤٤].

وكذلكَ قولُ عبدِ اللهِ بن رواحة [٤٥]:

فَــلا وَأَبِي مَــآبَ لَنَأتِيــهَا
وَإِن كانَت بِها عَرَبٌ وَرومُ

قال البغدادي(١٠٩٣هـ): «على أنه كان يجبُ أنْ يقولَ: لَنأتينها، باللامِ ونونِ التَّوكيدِ جميعًا، فتركَ نونَ التوكيدِ لضرورةِ الشِّعرِ»[٤٦].

ومثلُ ذلك أيضًا قولُ الشَّاعرِ[٤٧]:

لَعَمْرِي لَيُجْزَى الفَاعِلُونَ بِفِعْلِهِم
فَإِيَّاكَ أَنْ تُعْـنَى بِغَـيْرِ جَمِـيلِ

وكذلكَ قولُ الشاعرِ[٤٨]:

وَعَـيْشِكِ يَا سَلْـمَى لَأُوقِـنُ أَنَّنِي
لِمَا شِئْتِ مُسْتَحْلٍ وَلَو أَنَّهُ القَتْلُ

وقولُ الإمامِ (عليه السلام) يَندرجُ ضمنَ هذهِ الشَّواهدِ، ولاسيّما أنَّه صادرٌ في عصرٍ أقلُّ ما يُقالُ عنهُ أنَّه عصرُ الفصاحةِ والاستشهادِ، ومن ثمَّ لا بُدَّ من أنْ يُعتلَّ له بعلةٍ تُحافِظُ على فصاحتِه، ولا تخرجُ به عن القياسِ، بل يبقى يدورُ في فلكِهِ، ويكونُ في محيطِ فصيحِ كلامِ العربِ، ولعلَّ ابنَ مالكٍ قد سلكَ هذا المسلكَ، فقد قال عنه الشَّاطبي(٧٩٠هـ): « وعادتُه البناءُ على الحَديثِ، واعتبارُه في القياسِ وإنْ كانَ قليلًا»[٤٩]، ولمَّا كانَ الحذفُ لا يكونُ إلاَّ بدليلٍ، فقد جاءَ حذفُ النونِ في قولِهِ (عليه السلام): «وَايْمُ اللهِ لَتَقْتُلُنِي الفِئَةُ البَاغِيَةُ» لانتفاءِ الحاجةِ إليها؛ لأنَّ توكيدَ الفعلِ قد حصلَ بالقسمِ، أمَّا دلالَتُه على الاستقبالِ فقد دلَّتْ قرائنُ الحالِ على ذلكَ، وهو ما سوَّغَ حذفَ النونِ، وهو ما أشارَ إليه الزجاجي في قولِه: « إنّما جُمعَ بينَ اللامِ والنُّونِ هَاهُنا لأنَّ اللامَ تدخلُ لِتحقيقِ المَحلوفِ علَيه كمَا دَخلتْ (لا) في النَّفي في قولِكَ: واللهِ لا يقومُ زيدٌ، ولَزمتِ النُّونُ فِي آخرِ الفعلِ لِيُفصَلَ بِها بينَ فِعلِ الحَالِ والاسْتقبالِ، فَهيَ دليلُ الاستقبالِ، فَإذا قُلتَ: وَاللهِ لَيَخْرُجَنَّ زيدٌ، دَلَّتِ اللامُ علَى الإيجابِ، والنُّونُ علَى الاستقبالِ وتَخليصِ الفعلِ منَ الحَالِ، فقَد دَلَّ كُلُّ واحدٍ منهُما عَلى مَعنى مُفرَدٍ»[٥٠]، وقد ذكرَ الشَّاطبي أنه يجوزُ سقوطُ النونِ إذا دلَّ الفعلُ من دونِها على الاستقبالِ، قال: «لأنَّ النُّونَ وإنْ لَزمتِ القَسمَ فَذلكَ أمرٌ أَكثرِيّ، ولا يمتَنعُ عدمُ اللحاقِ، فإنَّه قد جاءَ في الحَديثِ من قولِهِ عليهِ السَّلامُ: «لَيَرِدُ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُم وَيَعْرِفُونِي»، فلَم يَأتِ بِالنُّونِ وَهُو مستقبلٌ، لأَنَّ الوُرودَ يومَ القيامةِ»[٥١]، فقتلُه (عليه السلام) حاصلٌ مستقبلاً لا محالةَ.

والذي يبدو أنَّ الفعلَ المضارعَ الواقعَ جوابًا للقسمِ حينَ يكونُ خاليًا من النونِ يكونُ دالاً على المستقبلِ القريبِ، وهو ما يوحي بهِ كلامُ الإمامِ (عليه السلام)، فوقوعُ قتلِه قريبٌ جدًّا، لأنَّ الرُّهَيْمَةَ ضيعةٌ قريبةٌ من الكوفةِ[٥٢]، والذي يدلُّ على ذلكَ أنَّ الفعلَ المضارعَ المقترنَ بالنونِ يُقابلُ بـ (سوفَ)، ذلكَ أنَّ (سوفَ) في الإثباتِ تُقَابَلُ بـ (لن) في النفي، قال تعالى: ﴿ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ [سورة الأعراف/ ١٤٣]، قال سيبويه(١٨٠هـ): « وإذَا قالَ: سوفَ يفعلُ، فإنَّ نفيَه: لن يفعلَ»[٥٣]، و(لنْ) تُقابلُ (نونَ التوكيدِ) لاستوائِهما قوةً واستقبالاً، قال تعالى: ﴿ زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ﴾[سورة التغابن/ ٧]، فاجتلبَ الحرف (لن) لتأكيدِ النفي، إذْ كانوا موقنينَ بانتفاءِ البعثِ، ولذلكَ جيءَ إبطالُ زعمِهم مؤكَّدًا بالقسمِ لينقضَ نفيَهم بأشدَّ منه[٥٤]، وعلى هذا يكونُ من الطبيعي أنْ تُقابلَ النونُ بـ (سوفَ)، وتدلُّ على تطاولِ الاستقبالِ بها، إذْ لا خلافَ في أنَّ (سوفَ) تدلُّ على استطالةِ الاستقبالِ بها[٥٥]، ويكونُ من الطبيعي أيضًا أنْ تُعاقِبَ (سوفَ) النونَ عندَ إبقاءِ جوابِ القسمِ مثبتًا مستقبلاً، كما في قولِ الشاعرِ[٥٦]:

فَوَربِّي لَسَوفَ يُجْـزَى الَّذِي أَسْـ
ـلَفَهُ المـرءُ سيِّئًا أَوْ جَمِـيلا

ومنْ هُنا يمكنُ تفسيرُ مجيءِ نونِ التوكيدِ في المقطعينِ التاليينِ من كلامِه (عليه السلام)، وهما فعلانِ «وَلَيَلْبَسَنَّهُمُ، وَلَيُسَلِّطَنَّ»، إذ هُما يتلوانِ في حدوثِهما حدوثَ قَتلِه (عليه السلام)، فيكونُ إلباسُهم الذُّلَّ والتسليطُ عليهِم أبعدَ بالزمنِ منَ القتلِ، وهوَ ما يناسبُ مجيءَ النونِ في الكلامِ.

ويُمكنُ القولُ هُنا أيضًا أنَّ عملَ المتكلِّمِ وعملَ السَّامعِ لا يأتي من فراغٍ، بل يكونُ من نقطةِ انطلاقٍ تَجمعُ



بينَهما، تمثِّلُها الخلفيةُ الفكريةُ والثقافيةُ والاجتماعيةُ لكلٍّ منهما، فالمتكلّمُ العالمُ بلغتِه، والمدركُ لخلفياتِها وأسسِها وخفاياها ومنطلقاتِها، يستطيعُ أنْ يوصلَ رسالَتَه إلى المخاطَبِ، ويجعله يُدركُ المقصدَ من كلامِه، وغرضه من إخبارِه، ولذلكَ لا بدَّ للمتكلِّمِ من أنْ يُدركَ الوظيفةَ التواصليَّةَ للفظةِ، هذهِ الوظيفةُ التي لا تتحقَّقُ إلا من خلالِ سياقٍ معيَّنٍ، وبمعنى آخرَ فإنَّ البحثَ عن الوظيفةِ التواصليَّةِ للفظةِ لا يكونُ في اللفظِ وهي مفردةٌ، بل يكونُ من خلالِ تضامِّ الألفاظِ إلى بعضِها وفي سياقاتٍ مختلفةٍ حيثُ يمكنُ معرفةُ ما يترتَّبُ على ذلكَ من فوائدَ، وهذا يقتضي الالتزامَ بقواعدِ التَّخاطبِ التي يقومُ ركنٌ منها على مراعاةِ الأوضاعِ والمقاصدِ، وإنْ لم يُراعِ ذلكَ فهو «مُلغِزٌ تاركٌ لكلامِ النَّاسِ الذي يسبقُ إلى أفئدتِهم»(٥٧)، لذا على المتكلِّمِ أنْ يراعيَ المعانيَ العقليةَ المتعلِّقَةَ بسياقاتِ الكلامِ، وأنْ يعكسَها في كلامِهِ، وأنَّ أوَّلَ ما ينبغي له أنْ يجعلَ كلامَه منسجِمًا انسجامًا تامًّا؛ ليتجنَّبَ انعدامَ التبليغِ والبلاغةِ (٥٨).

وتأسيسًا على هذا وانطلاقًا ممَّا قرَّرهُ النحويونَ في الفرقِ بينَ النونِ واللامِ من أنَّ اللامَ تدخلُ لتدلَّ على الإيجابِ، وتحقيقِ المقسَمِ عليه، وأنَّ النونَ تدخلُ لتدلَّ على الاستقبالِ، وتخليصِ الفعلِ من الحالِ، وتفرِّقَ في التركيبِ حينَ يكونُ مصدَّرًا باللامِ بينَ أنْ يكونَ جوابًا للقسمِ ولاسيَّما حين يكونُ القسمُ مقدَّرًا(٥٩)،أو يكونَ مُتَمِّمًا لشيءٍ آخرَ، فكانَ الاكتفاءُ باللامِ في المقطعِ الأولِ من الكلامِ، وحذفُ نونِ التوكيدِ منه ممَّا لا يسببُّ لبسًا عندَ المخاطبِ، إذ ليسَ من فائدةٍ من الإتيانِ بهَا طالَما أنَّ القسَمَ قدَ أفادَ وظيفَةَ التأكيدِ، وأنَّ سياقَاتِ الكلامِ والظروفِ المحيطةِ بالحدثِ الكلاميّ دالَّةٌ على الاستقبالِ، ولاسيَّما أنَّ الذِّكرَ والحذْفَ في الكلامِ يستندانِ إلى الاستعمالِ، «وَما لا فَائدَةَ فيهِ فَلا معنَى للتكلُّمِ بِه»(٦٠).

أَمَّا مجيءُ نونِ التوكيدِ في الجملتينِ التاليتينِ، فذلكَ أنَّ عدمَ مجيئِها ملبسٌ للكلامِ، لأنَّ الجملتينِ قد صُدِّرتَا باللامِ، وقد حذفَ القسمُ من الكلامِ، كما أنَّهما قد ابتعدَتا عنِ القسمِ الواردِ في الجملةِ التي قبلَهمَا، ومن ثَمَّ يكونُ حذفُ النونِ وإبقَاء اللامِ وحدَها في هذا الموضِعِ مُلبسًا، إذ لا يُتبَيَّنُ إن كانتْ هذهِ اللامُ هي اللامَ الواقعةَ في جوابِ القسمِ، أو هي اللامَ الواقعةَ في خبرِ (إنَّ)، فكانَ مجيءُ النونِ دليلاً على أنَّ في الكلامِ قسمًا محذُوفًا، وأنَّ هذهِ الجملةَ إنَّما هي جوابُه، قال سيبويه: «وسألتُه عن قولِه: لَتفعلَنَّ، إذا جاءَت مبتدأةً ليس قبلَها ما يُحلَفُ به؟ فقالَ: إنَّما جاءَت علَى نيَّةِ اليمينِ، وإن لم يُتكلَّم بالمَحلوف به ... قلتُ: فلِمَ أَلزمْتَ النونَ آخرَ الكلِمةِ؟ فقالَ: لِكي لا يُشبِهَ قولَه: إنَّه لَيفعَلُ، لأَنَّ الرجلَ إذا قالَ هذا، فإنَّما يُخبِرُ بفعلٍ واقعٍ فيهِ الفاعِلُ»(٦١).

وربمايكونُفيعدمِالتوكيدِبالنونِفيقولِه(عليهالسلام): «وَايْمُ اللهِ لَتَقْتُلُنِي الفِئَةُ البَاغِيَةُ»، والاكتفاء بالتوكيدِ بالقسمِ ثَمَّةَ التفاتةٌ لطيفةٌ، وهي أنَّ قتلَه (عليه السلام) لا يعدو أن يكونَ قتلاً ماديًّا وليسَ قتلاً معنويًّا أو فكريًّا، وذلك بحكمِ قولِه تعالى: ﴿ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبيلِ اللّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاء وَلَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ ﴾ [سورة البقرة/ ١٥٤]، وقولِه تعالى: ﴿ وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[سورة آل عمران/ ١٦٩]، بمعنى أنَّ القتلَ واقعٌ حقيقة ماديَّة لا حقيقة معنوية، وقد اسشرفت السيدة الحوراء زينب (عليها السلام) هذا المعنى في خطبتها المعروفة في مجلس الطاغية يزيد حين قالت تخاطبُه: «فكِدْ كَيْدَكَ، اسْعَ سَعْيَكَ، وَنَاصِبْ جُهْدَكَ، فَوَاللهِ لا تَمْحُو ذِكْرَنَا، وَلا تُمِيتُ وَحْيَنَا، وَلا تَدْرِكُ أَمَدَنَا»(٦٢)، في حين أنَّ الكلام الذي بعده واقعٌ لا محالةَ، ووقوعُه حقيقةٌ ماديَّةٌ ومعنويَّةٌ، فكانَ مقتضَى الحالِ أن يكونَ مؤكَّدًا، فجاءَ توكيدُه بالقسمِ مقترنًا المقدّرِ وبالنونِ.

المبحث الثالث: حذف نون الوقاية

قال الإمامُ الحُسَينُ(عليه السلام) من خطبةٍ له في

الاحتجاج على أهلِ الكوفةِ: «... وَيْحَكُم أَتَطْلُبُونِي بِقَتِيلٍ مِنْكُم قَتَلْتُه، أَوْ مَالٍ لَكُم اسْتَهْلَكْتُه، أَوْ بِقِصَاصٍ مِنْ جَرَاحَةٍ»[٦٣].

في قولِه (عليه السلام) ورد الفعلُ المضارعُ (تَطْلُبُونِي)، وهو من الأفعالِ الخمسةِ، وأصلُه (تطلبونَ)، والأفعالُ الخمسةُ عندَ اتصالِها بالضمير (ياءِ المتكلّمِ) يُؤتَى قبلَها بـ (نونِ الوقاية) لتقيَ آخرِ الفعلِ من الكسرِ، فيُقالُ: تفعلاننِي، ويفعلاننِي، وتفعلوننِي، ويفعلوننِي، وتفعليننِي، بتوالي نونينِ في آخرِ الفعلِ، ويجوزُ في هذينِ النونينِ إبقاؤُهما من غيرِ إدغامٍ، أي: تطلبوننِي، ويجوزُ فيهما الإدغامُ، أي: تطلبونِّي، كما يجوزُ حذفُ إحداهما تخفيفًا لتوالي الأمثالِ كما وردَ في قولِه (عليه السلام).

وقد جاءَ الإدغامُ والحذفُ في بعضِ القراءاتِ، ففي قولِه تعالى: ﴿ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللهِ وَقَدْ هَدَانِ ﴾ [سورة الأنعام/ ٨٠]، قُرئَ بإدغامِ النونين[٦٤]تخفيفًا بإدغامِ المثلينِ، لأنَّ الأصلَ فيه بنونينِ، الأولى علامةُ الرفعِ، والثانيةُ فاصلةٌ بينَ الفعلِ والياءِ، فلمَّا اجتمعَ مثلانِ في الفعلِ، وذلك ثقيلٌ، أدغمَ إحدى النونينِ في الأخرى[٦٥]، وقُرئَ (أتحاجّونّنِي)[٦٦]بإظهارِ النونينِ، وهو الأصلُ، وقُرئَ (أَتُحاجُّونِي)[٦٧] بحذفِ إحدى النونينِ تخفيفًا، وقد لحَّنَ أبو عمرو بن العلاءِ(١٥٤هـ) هذهِ القراءةَ[٦٨].

وكذلكَ قولِه تعالى: ﴿ وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَبَقُواْ إِنَّهُمْ لاَ يُعْجِزُونَ ﴾[سورة الأنفال/ ٥٩]، فقد قرأها ابنُ محيصن مرةً (لا يعجزونِي) بالياءِ وتخفيفِ النونِ، وأخرى بتشديدِها[٦٩]، وكذا الحالُ في قولُه تعالى: ﴿ قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَى أَن مَّسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ ﴾[سورة الحجر/ ٥٤]، فقد قرأ ابنُ كثير بكسرِ النونِ في (تُبَشِّرُون) وتشديدِها، أي بنونينِ مدغمتين، في حين قرأها نافع بالكسرِ والتخفيف[٧٠]، أي بحذفِ إحدى النونينِ تخفيفًا. ومن شواهِدِ التخفيف قولُ متمم بن نويرة اليربوعي[٧١]:

وَلَقَـد عَلِمتُ ولا مَحـــالَةَ أَنَّني
لِلحَـــادثاتِ فَهَـل تَرَيْـنِي أَجزَعُ

قال أبو حيّان: «فهذا يجوزُ في الاضطرارِ»[٧٢]، ومن الشواهدِ أيضا قولُ جميلِ بثينة[٧٣]:

أَيَا ريحَ الشَمالِ أَما تَرَيْنِي
أُهيــمُ وَإِنَّني بادِي النُحــولِ

ومثلُه أيضا قول أبي حية النميري[٧٤]:

أَبِالمَـوْتِ الذي لا بُدَّ أَني
مُــلاقٍ لا أَباكِ تُخَـوِّفِينِي

وعُدَّ هذا التخفيف مّما يقتصر عليه في الشعرِ للضرورةِ، فالقزازُ القيرواني يرفضُ أن يكونَ هذا التخفيفُ واقعًا في اختيارِ الكلامِ وإنْ كانَ ممّا قرأَ به القرّاءُ، ويجعلُه مقتصرًا على ضرورةِ الشعر، قال: « وممّا يجوزُ له أن يحذفَ النونَ التي تأتي مع نون الرفعِ في الفعلِ؛ وذلك في مثلِ قولِكَ في الشعرِ: القومُ يضربُونِي، ويأمرُونِي، والأصلُ: يضربونَنِي ويأمرونَنِي، وذاكَ لأنه اجتمعَ نونانِ، فحذفَت إحداهُما استخفافًا، ... وقد زعمَ بعضُ النحويين أنَّ هذا يجوزُ في الكلامِ، ومنه قراءةُ بعضِ القرّاءِ[٧٥]: ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ ﴾[سورة الزمر/ ٦٤] بنونٍ واحدةٍ خفيفةٍ، قال: والأصلُ: تأمرونَنِي، فحذفَ لاجتماعِ النوناتِ، وأكثرُ القرَّاءِ على تشديدِ النونِ والإدغامِ، وهو الوجهُ»[٧٦].

وعلى هديه سار مكي بن أبي طالب القيسي(٤٣٧هـ)، إذ قالَ: «وحذفُ هذهِ النونِ في العربيةِ قبيحٌ مكروهٌ، إنَّما يجوزُ في الشعرِ لضرورةِ الوزنِ، والقرآنُ لا يُحمَلُ على ذلكَ؛ إذ لا ضرورةَ تُلجِئُ إليه»[٧٧]، في حين ذكرَ الشّهابُ الخفاجي(١٠٦٩هـ) أنَّ التخفيفَ هنا لغةُ غطفانَ، وهي لغةٌ فصيحةٌ، ولا يُلتفتُ إلى قولِ مكي إنّه ضعيفٌ[٧٨].

وقد دارَ خلافٌ بين النحويينَ في تعيينِ النونِ المحذوفةِ، إنْ كانتْ نونَ الرفعِ التي عُهِدَ حذفُها بسببٍ وبلا سببٍ، أو كانتْ نونَ الوقايةِ التي منها جاء الاستثقالُ وتوالي النونات، وقد لخّص السيوطي(٩١١هـ) هذا الخلاف،



وأشارَ إلى أنَّه إذا اجتمعَ نونُ الوقايةِ ونونُ الرفعِ جازَ حذفُ أحدِهما تخفيفًا، وهل المحذوفُ نونُ الرفعِ أو نونُ الوقايةِ خلافٌ، ذهبَ سيبويه إلى الأولِ[٧٩]، ورجَّحَه ابنُ مالكٍ[٨٠]؛ لأنَّ نونَ الرفعِ قد تُحذفُ بلا سببٍ، ولم يُعهدْ ذلكَ في نونِ الوقايةِ، وحذفُ ما عُهِدَ حذفُه أولى، ولأنَّها نائبةٌ عن الضَّمةِ، وقد عُهِدَ حذفُها تخفيفًا في نحو: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرْكُمْ ﴾[سورة البقرة/ ٦٧]، و ﴿ مَا يُشْعِرْكُمْ ﴾ [سورة الأنعام/ ١٠٩] في قراءةِ مَن سكَّنَ[٨١]، ولأنَّها حركة، ونونُ الوقايةِ كلمةٌ، وحذفُ الجزءِ أسهلُ، وذكرَ أنَّ المبرّدُ[٨٢] والسيرافي[٨٣] والفارسي[٨٤] وابن جني[٨٥]، وأكثر المتأخرين كابن هشام[٨٦] ذهبوا إلى أنَّ المحذوفَ نونُ الوقاية؛ لأنَّها لا تدلُّ على إعرابٍ، فكانتْ أولى بالحذفِ؛ لأنَّها دخلتْ لغيرِ عاملٍ، ونونُ الرفعِ دخلتْ لعاملٍ، فلو كانتْ المحذوفَة لزمَ وجودُ مُؤَثِّرٍ بلا أَثَرٍ مع إمكانِه، ولأنَّ الثقلَ نشأَ من الثانيةِ، فهي أحقُّ بالحذفِ[٨٧].



ويؤيدُ الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف رأي سيبويه وابنِ مالكٍ في أنَّ نونَ الرفعِ هي المحذوفَ، ويرى أنَّ هذا يمثِّلُ ضربًا من ضروبِ الترخُّصِ في العلامةِ الإعرابية، قال: «ولا داعيَ للقولِ بأنَّ النونَ المحذوفةَ هنا هي نونُ الوقايةِ، وبأنَّه لم تُحذفِ الأولى؛ لأنَّها علامةُ الرفعِ، فلو حُذفتْ لَاشتَبَهَ المرفوعُ بالمجزومِ والمنصوبِ، ولا داعيَ أيضًا لتلحينِ هذهِ القراءةِ كما حُكِيَ عن أبي عمرو بن العلاءِ، أقولُ: لا داعيَ إلى هذا كلِّه؛ لأنَّ نونَ الرفعِ تُحذَفُ أحيانًا وحدَها، وليسَ معها نونُ الوقايةِ»[٨٨]، ويرى أنَّه لا يمكنُ أنْ يُعدَّ ذلكَ ضرورةً في الشِّعرِ، لورودِ شواهدِه في القرآنِ والحديثِ، ولو كانتْ كثيرةً في الشعرِ، ويرجعُ السببَ في هذا الحذفِ إلى توالي الأمثالِ، كما حُذِفت نونُ الرفعِ للسببِ نفسِه عندَ توكيدِ الفعلِ بالنونِ.

أمَّا الدكتور أحمد عفيفي فيتّفقُ والرأيَ القائلَ بأنَّ نونَ الوقايةِ هي المحذوفَة، لأنَّ الثِّقلَ نشأَ منها، فهيَ أحقُّ بالحذفِ، ويسمّي أصحابَ هذا الرأيِ الفريقَ الثاني، ويرى أنَّ الحقَّ معهم؛ لأنَّ الثقلَ اللفظي في هذهِ الحالةِ هو الذي أباحَ الحذفَ، فلا حذفَ من دونِ الثقلِ الذي نشأَ عن التقاءِ النونينِ، فتُحذفُ الثانيةُ اكتفاءً بالأولى مع دلالةِ السياقِ[٨٩].

وهذا الخلافُ في تحديدِ النونِ المحذوفةِ قائمٌ على اختلافِ جهةِ النظرِ إلى تركيبِ النونِ مع الياءِ، فسيبويه حينَ ذهبَ إلى أنَّ نونَ الرفعِ هيَ المحذوفةِ؛ لأنه يرى أنَّ ضميرَ النصبِ ليسَ الياءَ وحدَه، بل هو الياءُ والنون أي (نِي)، قالَ: «وأمَّا قولُهم: عساكَ، فالكافُ منصوبةٌ، ... والدليلُ على أنَّها منصوبةٌ أنَّكَ إذا عنيتَ نفسَك كانتْ علامتُكَ: ني، قالَ عمرانُ بن حطان[٩٠]:

وَلي نَفسٌ أَقولُ لَها إذا ما
تُنازِعُني لَعَلّي أَو عَساني

فلو كانتِ الكافُ مجرورةً لَقالَ عسايَ»[٩١]، وقد صرّح في موضعٍ آخر بذلكَ بما لا يقبلُ الشك، قال: « اعلمْ أنَّ علامةَ إضمارِ المتكلّمِ «نِي»، وعلامةَ إضمارِ المجرورِ المتكلِّمِ الياء، ألا ترى أنَّكَ تقولُ إذا أضمرتَ نفسَكَ، وأنتَ منصوبٌ: ضَربَنِي، وقَتَلَنِي، وإنَّنِي، ولَعَلَّنِي، وتقولُ إذا أضمرتَ نفسَكَ مجرورًا: غلامِي، وعندِي، ومَعِي»[٩٢]، فهذا يكشفُ أنَّ النونَ من بنيةِ الضميرِ، وليستِ الياءُ وحدَها هي الضمير، وبذلكَ يفترقُ ضميرُ النصبِ المتصلُ عن ضميرِ الجرِّ المتَّصِلِ، ويؤكّدُ سيبويه هذهِ الفكرةِ بما دارَ بينَه وبينَ أستاذِه الخليل، قال: « وسألتُه رحمَه الله عنِ الضَّاربي، فقال: هذا اسمٌ، ويدخلُه الجرُّ، وإنَّما قالوا في الفعلِ ضربَنِي، ويضربُنِي، كراهيةَ أنْ يدخلوا الكسرةَ في هذهِ الياءِ كما تدخلُ الأسماءَ، فمنعوا هذا أنْ يدخلَه كما مُنِع الجر»[٩٣]، فهنا نلمسُ الفرقَ بينَ ضميرِ النصبِ وضميرِ الجرَّ، فالياءُ مفردةً تلي الاسمَ بلا حرجٍ؛ لأنَّه يتعرضُ للكسرِ، أمَّا الفعلُ فكي لا يتعرَّضَ لكسرِ آخرِه يليه الضمير (نِي)[٩٤]، وهذا هو الذي جعلَ سيبويه يجعلُ المحذوفَ نونَ الرفعِ؛ لأنَّ نونَ الوقايةِ إنّما هي من بنيةِ الضميرِ، فلا يمكنُ الاستغناءُ عنها.

أمَّا ابنُ مالكٍ الذي يذهبُ مذهبَ سيبويه في أنَّ

المحذوفَ إنَّما هو نونُ الرَّفعِ فلأنَّ وظيفةَ نونِ الوقايةِ عندَه ليستْ وقايةَ آخرِ الفعلِ من الكسرِ، بل هي تحملُ بعدًا دلاليًّا تداوليًّا، يكشفُ عن طبيعةِ وظيفةِ الياءِ التي تصحبُها في التركيبِ تفريقًا لها عن ياءِ المخاطبةِ، قال: « هذهِ النون تصحبُ ياءَ المتكلِّمِ على سبيلِ اللزومِ إذا عملَ فيها فعلٌ ماضٍ كأكرَمَني، أو مضارعٌ كيُكرِمُني، أو أمرٌ كأكْرِمْني، وينبغي الآنَ أنْ تعلمَ أنَّ فعلَ الأمرِ أحقُّ بها من غيره؛ لأنَّه لو اتَّصلَ بياءِ المتكلِّمِ دونَها فيهما محذوران، أحدهما: التباسُ ياءِ المتكلِّمِ بياءِ المخَاطَبَةِ، والثاني: التباسُ أمرِ المذكَّرِ بأمرِ المؤنَّثةِ، فبهذهِ النونِ تُوُقِّي هذا المحذوران، فسُمِّيت نون الوقايةِ لذلكَ، لا لأنَّها وقتِ الفعلَ من الكسرِ؛ إذ الكسرُ يلحقُ الفعلَ مع ياءِ المخاطَبَةِ لحاقًا هو أثبتُ من لحاقِ الكسرِ لأجلِ ياءِ المتكلِّمِ؛ لأنَّ ياءَ المتكلِّمِ فضلةٌ، فهيَ في تقديرِ الانفصالِ بخلافِ ياءِ المخاطبةِ؛ لأنَّها عمدةٌ، ولأنَّ ياءَ المتكلِّمِ قد تُغني عنها الكسرةُ التي قبلَها، ثمَّ يوقفُ عليها المكسورِ بالسكونِ، نحو ﴿ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴾[سورة الفجر/ ١٥]، وياءُ المخاطبةِ لا يعرضُ لها ذلكَ، فلمَّا صحبتِ النونُ الياءَ مع فعلِ الأمرِ صحبتْها مع أخويه ومع اسمِ الفعلِ وجوبًا؛ ليدلَّ لحاقُها على نصبِ الياءِ»[٩٥]، فلمَّا كانتْ هذهِ وظيفةَ النونِ عندَ ابنِ مالكٍ كانَ من الطبيعي أن النون التي تُحذفُ عند اجتماعِ النوناتِ نونُ الرفعِ، لئلاَّ يقع الالتباسُ في وظيفةِ الياء التركيبية إذا ما كانتْ نونُ الوقايةِ هي المحذوفة.

أمَّا الفريقُ الثاني الذي ذهبَ أصحابُه إلى أنَّ نونَ الوقايةِ هي النونُ المحذوفةِ، فإنَّهم لم ينظروا إلى ضميرِ النصبِ كما نظرَ إليه سيبويه، واقتصرتْ عندَهم وظيفةُ النونِ على وقايةِ آخرِ الفعلِ الكسرِ، ولم ينظروا إليها كما نظرَ ابنُ مالكٍ، ومن ثَمَّ كانتِ المسألةُ عندهم تدورُ بينَ الخفّةِ بالحذفِ والثقلِ الناشئِ من توالي الأمثالِ، ولأنَّ الضميرَ عندهم الياءُ فقط جرى الحذفُ على نونِ الوقايةِ؛ إذ أمكنَ لنونِ الرفعِ أن تقومَ مقامَها وتؤدي وظيفتَها.

ويمكنُ القولُ أيضًا أنَّ المتكلِّمَ عادةً ما يميلُ بطبعِه إلى الخفّةِ واجتنابِ الثقلِ طلبًا للإيجازِ والاختصارِ، واقتصادًا في المجهودِ العضلي والذهني، وقد أيَّدَ علمُ اللغةِ الحديثُ هذا المبدأَ بتوظيفِ مجموعةٍ من المبادئِ والمفاهيمِ التي تتوخّى الهدفَ نفسَه من قبيل مفهومِ التقليصِ، أو ما يُسمّى بالجهدِ الأدنى الذي يُقصَدُ بهِ إيصالُ مرادِ المتكلِّمِ بأقلِّ جهدٍ ممكنٍ وبوضوحٍ تامٍّ[٩٦]، واستنادًا إلى هذا فهو لا يعيرُ اهتمامًا لأيِّ النونينِ قد حُذِفتْ، طالما أن الكلامَ يخرجُ موافقًا للعرفِ اللغوي السليمِ، وليسَ فيه ثمَّةَ لبسٌ، ومع ذلكَ يمكنُ القولُ أنَّ نونُ الوقايةِ هي المحذوفَةُ إذا ما عرفْنا أنَّ وظيفَتَها في الكلامِ بحسبِ أغلبِ النحويينَ[٩٧]لا تتعدى وقايةَ آخرِ الفعلِ من الكسرِ عندَ اتصالِه بضميرِ المفرد المتكلِّمِ (الياءِ) الذي يقتضي كسرَ ما قبلَه لتحقيقِ الانسجامِ الصوتي، وهذهِ الوظيفةُ يمكنُ أن تقومَ بها نونُ الفعلِ في الأفعالِ الخمسةِ في حالِ كونِه مرفوعًا، ولا يسببُ ذلكَ لبسًا؛ لأنَّ سياقَ الرفعِ في الفعلِ المضارعِ كيفما كانتْ صيغتُه غيرُ سياقِ النصبِ أو الجزمِ، ودعوى كسرِ الآخرِ لا تلزمُ هنا؛ لأنَّ آخرَ الفعلِ في الأفعالِ الخمسةِ ليستِ النونَ، ولا الألفَ أو الواوَ أو الياء، فهذِه كلُّها لواحقُ، ويبقى لامُ الفعلِ آخر الفعلِ، ففي مثلِ: يذهبانِ، ويذهبونَ، وتذهبينَ، تكونُ الباءُ هي آخرُ الفعلِ، ويظهرُ هذا جليًّا عندَ الكلامِ على توكيدِ هذهِ الأفعالِ بنونِ التوكيد[٩٨]، بمعنى آخر أنَّ آخر الفعلِ يبقى سالمًا من الكسرِ؛ لوجودِ فاصلٍ بين آخرِه والياءِ، يتمثَّل بالضمائرِ: ألف الاثنينِ، أو واو الجماعةِ، أو ياء المخاطَبة، ونون الفعلِ إنْ كانَ مرفوعًا، أو يتمثلُ بهذهِ الضمائرِ فحسبُ إكانَ منصوبًا أو مجزومًا، وفي هذهِ الحالةِ تأتي نونُ الوقايةِ وظيفيًّا، وبديلاً لفظيًّا يحلُّ محلَّ نونِ الرفعِ، والسياقُ هو الفاصلُ بينهما.



المبحث الرابع: حذف نون الرفع

قال الإمامُ الحُسَينُ(عليه السلام) من خُطبةٍ له: «... وَحَتَّـى تَكُونُـوا أَذَلَّ مِنْ فِرَامِ[٩٩] الأَمَةِ، وَكَيْفَ لاَ

تَكُونُـوا كَذَلِكَ، وقَدْ آلَيْتُم عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَسْفِكُوا دَمَ رَسُولِ اللهِ صلَّى الله عليه وآلِه وسَلَّمَ، وتَقْتُلُوا ذُرِّيَّتَهُ»(١٠٠).

وردَ الفعلُ المضارعُ في قولِه(عليه السلام): «وَكَيْفَ لاَ تَكُونُوا كَذَلِكَ» محذوفَ النونِ من غيرِ أنْ يسبقَه ناصبٌ أو جازمٌ، وهو ما له نظائرُ في الكلامِ العربيِّ نثرًا ونظمًا، فمنَ النثر قراءةُ الحسنِ(١٠١)(نَدْعُو) في قولِه تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ [سورة الإسراء/ ٧١] بياء مضمومةٍ وعينٍ مفتوحةٍ، أي (يُدْعَوْ)، على أن يكونَ (الواو) ضميرًا نائبًا عن الفاعلِ، وأصلُه (يُدعَوْن) حُذِفَ منه (النون)، و(كلّ) بالرفعِ بدلٌ من الواو(١٠٢)، ومنه أيضا قراءة يحيى بن الحارثِ (تَظَّاهَرا)(١٠٣) بتشديدِ الظّاءِ في قولِه تعالى: ﴿قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾[سورة القصص/ ٤٨]، وقد ذكرَ ابن مالك أنَّ الأصلَ: أنتُما ساحرانِ تتظاهرانِ، فحذفَ المبتدأَ ونونَ الرَّفعِ، وأدغمَ التَّاءَ في الظَّاءِ(١٠٤).

ومن النثرِ ما وردَ في الحديثِ الشَّريفِ في قولُه (صلى الله عليه واله وسلم): « والذِي نفسِي بيدِهِ لا تدخُلُوا الجَنَّةَ حتَّى تُؤمِنُوا، وَلا تُؤمِنُوا حَتَّى تَحابُّوا»(١٠٥)، قال السندي(١١٣٨هـ): «(لا تدخُلُوا الجَنَّةَ) هكذا بحذفِ النُّونِ ههنا، وفي قولِه: (ولا تُؤمِنُوا)، والقياسُ ثبوتُها في المَوضعينِ، فَكأنَّه حذفَ نونَ الإعرابِ للمجانسةِ والازدواجِ»(١٠٦)، ومن ذلكَ أيضًا حديثُ: « فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ: كَيْفَ يَسْمَعُوا وَأَنَّى يُجِيبُوا وَقَدْ جُيِّفُوا؟»(١٠٧)، قال النَّووي(٦٧٧هـ): «وهي لغةٌ صحيحةٌ، وإنْ كانتْ قليلةَ الاستعمالِ»(١٠٨)، ومنه حديثُ «عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ قُلْنَا لِلنَّبِي (صلى الله عليه واله وسلم) إِنَّكَ تَبْعَثُنَا فَنَنْزِلُ بِقَوْمٍ لاَ يَقْرُونَا فَمَا تَرَى فِيه»(١٠٩)، وحديثُ «أَنَّ ابْنَ عَبَّـاسٍ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَزْهَرَ وَالْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَرْسَلُوا إِلَى عَائِشَةَ فَقَالُوا اقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلاَمَ مِنَّا جَمِيعًا، وَسَلْهَا عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ، وَإِنَّا أُخْبِرْنَا أَنَّكِ تُصَلِّيهَا، وَقَدْ بَلَغَنَا أَنَّ النَّبِي (صلى الله عليه واله وسلم) نَهَى عَنْهَا»(١١٠)، وحديثُ «قَالُوا: خَيْرَ إخوَانٍ، أَلانُوا فُرُشَنَا، وأَطَابُوا مَطْعَمَنَا، وَبَاتُوا وَأَصْبَحُوا يُعَلِّمُونَا كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نبِيِّنَا»(١١١).

وأمَّا منَ النَّظمِ فَقَولُ أبي طالبٍ(رضي الله عنه)(١١٢):

فَإن يَكُ قَومٌ سَرَّهُم ما صَنَعتُمُ
سَتَحتَلِبوها لاقِحاً غَيرَ باهِلِ

أشارَ شارحُ الدِّيوانِ إلى أنَّه حذفَ نونَ (ستحتلبوها) للضرورةِ(١١٣)، ومن ذلكَ أيضًا قولُ الراجزِ(١١٤):

أَبِيتُ أَسْرِي وَتَبِيتِي تَدْلُكِي
وَجْهَكِ بِالعَنْبرِ وَالمِسكِ الذَّكِي

قالَ ابنُ جنِّي: «وَسَأَلْتُ أَبَا عَلِيّ - رحمَهُ اللهُ – عَن قولِه: أَبِيتُ أَسْرِي ... البيت فَخُضنَا فيهِ، واستَقَرَّ الأَمرُ عَلى أَنَّه حذَفَ النُّونَ من (تَبيتينَ)، كَمَا حذَفَ الحركةَ للضَّرورةِ في قَولِهِ(١١٥):

فَاليَومَ أَشْرَبْ غَيرَ مُستَحقِبٍ

كذَا وجَّهته معه، فقالَ لي: فكيف تصنعُ بقولِه (تدلكي)؟ قلتُ: نجعلُه بدلا من (تبيتي) أو حالاً، فنحذفُ النونَ؛ كما حذفَها من الأَوَّلِ في الموضِعَينِ»(١١٦).

ومنه أيضًا قولُ أيمن بن خُريمٍ(١١٧):

وَإذ يَغْصِبُوا النَّاسَ أَمْوالَهُم
إذَا مَلَكُـوهُم وَلَم يُغْصَبُوا

وقول الآخر(١١٨):

وَالأَرضُ أَورَثَتْ بَنِي آدَامَا
مَا يَغْرِسُوهَا شَجَـرًا أَيـامَا

ومن ذلكَ أيضًا قولُ طرفةَ بنِ العبدِ(١١٩):

يـا لَـكِ مِـن قُـبَّرَةٍ بِمَعـمَـرِ
خَلا لَكِ الجَوُّ فَبيضي وَاِصفِري
وَنَقِّري مـا شِئتِ أَن تُـنَـقِّـري
قَد رَحَـلَ الصَيّادُ عَنكِ فَابشِري
ورُفِـعَ الفَـخُّ فَـماذا تَحـذَري

وبعدَ أنْ عدَّ ابنُ عصفور(٦٦٩هـ) هذا الحذفَ ضرورةً ذكرَ أنه لا يُحفَظُ شيءٌ من ذلكَ في الكلامِ إلاَّ ما جاءَ في حديثٍ خرّجهُ مسلمٌ في قتلى بدرٍ(١٢٠)، كما أشارَ الشَّاطبي بعد أنْ ذكرَ شاهدينِ شعريينِ وحديثًا واحدًا إلى أنَّ ذلك قليلٌ لا يفتقرُ إلى التنبيهِ عليه؛ لعدمِ القياسِ فيه(١٢١).



وقد حاولَ ابنُ مالكٍ أنْ يوضِّحَ سببَ هذا الحذفِ مستندًا إلى آليّةِ الأصلِ والفرعِ، وأنَّ الذي يكونُ للأصلِ فالفرعُ به أولى، إذ يقول: « وَسببُ هذا الحذفِ كراهيَّةُ تفضيلِ النَّائبِ على المَنُوبِ عنه، وذَلكَ أَنَّ النونَ نابتْ عَن الضَمَّةِ، والضَمَّةُ قد حُذِفَتْ لمُجرَّدِ التَّخفيفِ كقراءَةِ أبي عَمرو بتسكينِ راءِ[١٢٢] (يُشْعِرْكُمْ)[١٢٣]، و (يَأْمُرْكُمْ)[١٢٤]، و (يَنصُرْكُمُ)[١٢٥]، ... فلو لم تُعامَلِ النونُ بما عُومِلتْ به الضَمَّةُ من الحذفِ لِمجرَّدِ التَّخفيفِ لَكانَ في ذلكَ تفضيلٌ للنَّائبِ على المَنُوبِ عَنه»[١٢٦]، وبذلك يعود إلى علَّةِ التخفيف حملاً لها على حذفِ الضمَّةِ تخفيفًا، فابنُ مالكٍ بهذا التفسيرِ وبما يذكرُه من شواهدَ نثريةٍ يحاولُ أن يبتعدَ بها عن كونِها ضرورةً تختصُّ بالشِّعرِ دونَ النثرِ، وهو ما يتوافق والواقع اللغوي، على الرغمِ من أنَّ بعضَ النَحويينَ حَاولوا أنْ يجعلُوا ذلكَ مقتصرًا على الضرورة الشعرية، قالَ أبو حيان(٧٤٥هـ): « وَحذْفُ هذِه النُّونِ عندَ أصحابِنا[١٢٧] من غيرِ جازمٍ ولا ناصبٍ ولا اجتماعِ مثلينِ مخصوصٌ بالشِّعرِ إجراءً لها مُجرى الضَّمةِ في ذلكَ»[١٢٨]. ويتَّفقُ الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف مع ابن مالك في ألا يكونَ هذا الحذفُ ممَّا يختصُّ به الشعرُ دونَ النثرِ، ويصَرِّحُ بذلكَ في قولِه: « وأرجو ألاَّ يُعدَّ ضرورةً لورودِ مثلِه في الحديثِ والقرآنِ»[١٢٩]، ولذلكَ يُرجعُ هذهِ الظاهرةَ إلى اللهجاتِ العربيةِ القديمةِ، وإنَّها مِمَّا حافظتْ عليهِ العربيةُ التي انحدرت من هذهِ اللهجات، معلِّلاً ذلكَ بأَنَّ بعضَ اللهجاتِ الحديثةِ يستعملُ الأفعالَ الخمسةَ بالنونِ، وبعضها الآخر يستعملُها من غيرِ نونٍ، ولعلَّ في القراءاتِ القرآنيةِ وبعضِ شواهدِ الحديثِ والشعرِ العربي ما يؤيِّدُ ذلكَ، لكنَّ هذا الحذفَ أدخلَ في الشعرِ منهُ في النثرِ[١٣٠]. ولا بدَّ هنا من الإشارةِ إلى أنَّ الشاعرَ لا يخرجُ في تعبيرهِ عمَّا عليهِ الاستعمالُ اللغوي على مستوى الإفرادِ والتركيبِ إلاَّ ليبلغَ مستوى آخرَ من مستوياتِ الاستعمالِ الواقعةِ في اللغةِ، فهو يبقى ضمن دائرةِ اللغةِ لا يتجاوزُها، لذلك يكونُ من الطبيعي أن نجدَ عباراتٍ تكشفُ عن هذا من قبيلِ: « وليسَ شيءٌ يُضطرونَ إليه إلاّ وهم يحاولونَ بـهِ وجهًا»[١٣١]، أو عبارة: « ومن كلامهم أن يَجعلوا الشّيءَ في موضعٍ على غير حاله في سائر الكلام»[١٣٢]، أو عبارة: « فقد يشذُّ الشيءُ من كلامهم عن نظائره ويستخفّون الشيءَ في موضعٍ ولا يَستخفّونَه في غيره»[١٣٣]، فإنْ بلغَ في تعبيره مستوى غيرَ حاصلٍ في اللغةِ شعرًا أو نثرًا، فقد دخلَ في دائرةِ الخطأ، قال سيبويه: « ولَوِ اضطَرَّ شَاعرٌ فأضافَ الكافَ إلى نفسِهِ قالَ: ما أنتِ كِي، وكَيْ خطأ: من قِبَلِ أَنَّه ليسَ في العربيةِ حرفٌ يُفتَحُ قبلَ ياءِ الإضافةِ»[١٣٤]، معَ أَنَّه خطأٌ مسوَّغٌ ومقبولٌ منَ النحويينَ؛ لأَنَّه صادرٌ مِمَّن يوثَقُ بعربيَّتِه وفصَاحتِه، قال ابن السرَّاج(٣١٦هـ): « فمتى وجدْتَ حرفًا مخالِفًا لا شكَّ في خلافِهِ لهذهِ الأصولِ، فاعلم أنّهُ شاذٌّ، فإنْ كانَ سُمِعَ ممن تُرضى عربيتُه، فلا بدَّ من أنْ يكونَ قد حاولَ به مذهبًا ونحا نحوًا من الوجوهِ، أو استهواه أمرٌ غلَّطَه»[١٣٥]، فخروجُ الشَّاعرِ عمَّا هو مألوفٌ في الكلامِ يشبهُ ما يقعُ في الكلامِ من خروجٍ على القاعدةِ والقياسِ، والفرقُ بين الشعرِ والكلامِ ليس في طبيعةِ الظاهرةِ نفسها، فكلاهُما يخرجُ عن القياسِ، ولكنَّ الفرقَ بينَهما أنَّ الذي يقعُ في الشعرِ لم يثبتْ روايةً وقوعُهُ في الكلامِ، مع أنَّ الفكرةَ نفسَها تبدو جليةً فيما يعرضُ له النحويونَ في القراءاتِ التي تَمتُّ إلى الضَّرورةِ بصلةٍ فيما يتَّصلُ بالخروجِ على القياسِ طالمَا أَنَّها موافقَةٌ للعربيةِ ولو بوجهٍ؛ لأَنَّ المعوَّلَ فيها إنَّما هو الإسنادُ الصحيحُ[١٣٦]. وثمَّة رأيٌّ للدكتورُ إبراهيم أنيس يشير فيه إلى أَنَّ القبائلَ السَّاميَّةَ في استعمالِها لصيغِ الأفعالِ الخمسةِ قد قسَّمتْها على قسمينِ، واستعملتْها بحسبِ مواقفِ الكلامِ والظروفِ المحيطةِ به، فاستعملتِ الصيغةَ التي تُذكرُ فيها النونُ في مواقفِ التأنِّي والهدوءِ، في حين استعملتِ الصيغةَ الخاليةَ من النونِ في مواقفِ الانفعالِ والتسرُّعِ[١٣٧]، وهذا التفسيرُ فيهِ الكثيرُ من

واقعِ اللغةِ ومناسباتِ القولِ، ذلكَ أنَّ مواقفَ الهدوءِ والتأنِّي ينتجُ منها مطلٌ للكلامِ وتطويلٌ له؛ لأنَّ المتكلِّمَ ليسَ في عجلةٍ من أمرِه للوصولِ إلى الغرضِ الذي يريدُه من كلامِهِ، على عكس مواقفِ الأزمةِ والانفعالِ التي تستدعي الاقتضاب في الكلامِ والعجلةَ فيه وصولاً إلى الغرضِ بأقلِّ جهدٍ وأقصرِ وقتٍ، وهو ما يفرضُ على المتكلِّمِ الاختصارَ والإيجازَ في كلامِه بحذفِ ما لا حاجةَ له به، والاستغناءِ عنه، على ألاَّ يكونَ هذا مُخِلاً بالكلامِ، ومؤدِّيًا إلى اللبسِ فيه، ففي مِثلِ هذهِ المواقفِ اللغويةِ يجبُ أَنْ يُراعَى السِّياقُ الذي تأتي الأَلفاظُ في إطارِه ، فقد يُحدِثُ فيهِ عدم وجودِ العلامةِ الإعرابيَّةِ من غيرِ مسوِّغٍ لذلكَ لبسًا، فالعلامةُ إذن في هذهِ الحالةُ لها أثرٌ كبيرٌ في معرفةِ المعنى الذي قصدَه المتكلِّمُ والكشفِ عنه، أَمَّا إذا كانَ سقوطُها من الكلامِ لا يُحدثُ فيه ذلكَ اللَّبسَ، ويكونُ معناهُ من غيرِها واضحًا، فلا دخلَ لها حينَئذٍ في المعنى.

الخاتمة

تُعدُّ ملابساتُ الموقفِ الكلامي والظروفُ المحيطةُ به هي الحاكمةَ تركيبِ الخطابِ الموجَّه إلى المتلقّي من حيثُ الحذفُ والذكرُ فيه، أو من حيثُ التقديمُ والتأخيرُ، ولاسيَّما حينَ يكونُ طرفا الخطابِ ينتميانِ إلى بيئةٍ لغويةٍ واحدةٍ، ممَّا ينتجُ عنه فهمًا واضحًا لفحوى الرسالةِ التي أرادَ المتكلِّمُ إيصالَها، ومن هنا جاءَ الحذفُ في كلامِ الإمامِ الحسينِ(عليه السلام) مع الاحتفاظِ بالتمايزِ في المرجعيةِ الفكريةِ واللغويةِ بين المتكلمِ والمخاطبِ، الذي بالرغمِ من ذلكَ أنتجَ خطابًا تواصليًّا بينهما، ومواكبًا لمستوى الحدثِ، والظرفِ التاريخي المحيطِ به، فكانَ خطابًا منوَّعًا روعِيَ فيه الكثيرُ من خصائصِ العربيةِ ممَّا قيلَ تارةً إنَّه لهجاتٌ تداولَها بعضُ العربِ دونَ بعضِهم الآخر، وتارةً أخرى إنَّه ممَّا يكونُ في الاضطرارِ فيقعُ في الشعرِ دونَ الاختيارِ، وهو ما جعلَ علماءَ العربيةِ ينأَوْنَ بأنفسِهم عنه على فصاحتِهِ وانتمائِهِ إلى عصورِ الاستشهادِ التي حدَّدوها هم، بدعوى أنَّ ما جاءَ من نصوصٍ في غيرِ القرآنِ الكريمِ والشعرِ العربي إنَّما يُروى بالمعنى، أو يكونُ بلغةِ الراوي الذي قد يقعُ في كلامِه اللحنُ أو التصحيفِ، فعدُّوا ذلكَ شاذًّا ليسَ إلى نفسِه، بل بالاستنادِ إلى مقاييسِهم التي وضعُوها في تلقّي اللغةِ ودراستِها، فضاعَ علينا الكثيرُ من الاستعمالاتِ والتراكيبِ اللغويةِ التي نجدُها اليومِ في اللهجاتِ العربيةِ، والتي التفتَ إليها اليومَ الدرسُ اللغوي الحديث، ودرسَها بوصفِها لهجاتٍ قديمةً كانت شائعةً ومتداوَلةً في العربيةِ القديمةِ، وهي على الرغمِ من عدمِ التفاتِ علماءِ العربية القدامى إلى درسِها وبحثِها إلا ما ذكرتْه المعاجمُ منها استطاعتِ الثباتَ عبرَ الزمنِ لتصلَ إليها اليومَ كما هي عليه الآنَ.

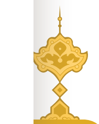


الهوامش

١- دلائل الإعجاز: ١٦٢.
٢- لمعة من بلاغة الحسين(عليه السلام): ٥٧، ومفاتيح الجنان: ٣٧٧.
٣- ينظر: المقتضب ٤/ ١١٠.
٤- شرح المفصل ١/ ٩٤.
٥- ينظر: الكتاب ٢/ ١٤١.
٦- ديوان الأعشى الكبير ٢/ ٩٠.
٧- شرح أبيات سيبويه: ١٦٧.
٨- غريب الحديث ٢/ ١٢٣.
٩- تفسير الطبري ٢٠/ ٤٥٣.
١٠- ينظر: الكتاب ٢/ ٣٨.
١١- ينظر: التحرير والتنوير ٢٤/ ٣٠٧.
١٢- للاطلاع على مواضع زيادة الفاء بالتفصيل ينظر: النحو الوافي ١/ ٥٣٥، ودراسة في حروف المعاني الزائدة: ٥١.
١٣- ديوان عامر بن الطفيل: ١٣.
١٤- ينظر: معاني القرآن ٢/ ٥٠، والأزهيّة في علم الحروف: ٢٤٣.
١٥- ينظر: معاني القرآن ٢/ ٥٠، وتأويل مشكل القرآن: ١٥٩، وضرائر الشعر: ٥٦.
١٦- ديوان الأسود بن يعفر: ١٩.
١٧- ينظر: مغني اللبيب: ٤٧٤, وشرح أبيات مغني اللبيب ١٢٦/٦.
١٨- شرح أشعار الهذليين ١/ ٤١٢.
١٩- شرح أشعار الهذليين ١/ ٤١٢.
٢٠- ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ١/ ٣٥٩، وهمع الهوامع ١/ ٣٧٠.
٢١- ينظر: شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١/ ٣٤.
٢٢- حاشية الصبّان على شرح الأشموني ٢/ ٨.
٢٣- ينظر: حاشية الصبّان على شرح الأشموني ٢/ ٨.
٢٤- القائل مجهول، ينظر: تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد: ٣٩٦.
٢٥- ينظر: شرح التصريح على التوضيح ١/ ٣٤٣.
٢٦- ينظر: شرح الرضي على الكافية ٤/ ٤٣٢.
٢٧- الخصائص ٣/ ٢٦٨.
٢٨- ينظر: مظاهر نظرية التحويل: ٢٢٣.
٢٩- ينظر: الكشاف ٢/ ٣٨٧.
٣٠- لمعة من بلاغة الحسين(عليه السلام): ٧٨، وينظر: مثير الأحزان: ٣٣، وبحار الأنوار ٤٤/ ٣٦٨.
٣١- الكتاب ٣/ ١٠٤.



٣٢- اللامات: ١١٣.
٣٣- البيت بلا نسبة في: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ٤/ ٩٥.
٣٤- ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح ٢/ ١١٢٩.
٣٥- ينظر: شواذ القراءات: ١٢٧.
٣٦- المحرر الوجيز ١/ ٥٥١.
٣٧- الكسع: أن تضرب بيدك أو برجلك على دبر الشيء. ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ١/ ٢٦٠، ويستعمل الرضي هذا التعبير يريد به إضافة الشيء إلى ما قبله.
٣٨- ينظر: شرح الرضي على الكافية ٤/ ٣١١.
٣٩- ينظر: البحر المحيط ٣/ ١٤٢.
٤٠- صحيح البخاري: ٨٨٢، الحديث ٧٠٥٠.
٤١- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح: ٢٢١.
٤٢- صحيح مسلم: ١١١، الحديث ١٣٥.
٤٣- ديوان الحماسة: ١٥٨، وينظر: ضرائر الشعر: ١٢٣.
٤٤- حاشية شيخ الأدب محمد إعزاز علي: ١٧٨.
٤٥- ديوان عبد الله بن رواحة: ١٤٩، وينظر: مغني اللبيب: ٨٤١.
٤٦- شرح أبيات مغني اللبيب ٧/ ٣٥٦.
٤٧- شواهد التوضيح والتصحيح: ٢٢١.
٤٨- شواهد التوضيح والتصحيح: ٢٢٢.
٤٩- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ٥/ ٥٤٣.
٥٠- اللامات: ١١٣.
٥١- المقاصد الشافية ٥/ ٥٤٣.
٥٢- ينظر: معجم البلدان ٣/ ١٠٩.
٥٣- الكتاب ٣/ ١١٧.
٥٤- ينظر: التحرير والتنوير ٢٨/ ٢٧١.
٥٥- قال المالقي: (معناها التنفيس في الزمان، إلا أنَّها أبلغ في التنفيس من السين) رصف المباني في شرح حروف المعاني: ٣٩٨.
٥٦- البيت بلا نسبة في: شرح الكافية الشافية ٢/ ٨٣٥.
٥٧- الكتاب ١/ ٣٠٨.
٥٨- ينظر: التداولية في الدراسات النحوية: ١٤٩.
٥٩- جاء في الكتاب ٣/ ١٠٦: «وسألته عن قوله لَتفعلَنَّ، إذا جاءت مبتدأةً ليس قبلها ما يُحلفُ به؟ فقال: إنما جاءت على نية اليمين وإن لم يُتكلَّم بالمحلوف به ... قلت: فلِمَ ألزمت النون آخر الكلمة؟ فقال: لكي لا يشبه قوله: إنه لَيفعلُ، لأن الرجل إذا قال هذا فإنما يخبر بفعل واقع فيه الفاعل».



٦٠- الأصول في النحو ١/ ٥٩.
٦١- الكتاب ٣/ ١٠٦.
٦٢- مقتل الحسين(عليه السلام) المسمى باللهوف في قتلى الطفوف: ١٠٧.
٦٣- لمعة من بلاغة الحسين(عليه السلام): ٩٣، وينظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢/ ٩٨.
٦٤- وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وعاصم وحمزة والكسائي. ينظر: السبعة في القراءات: ٢٦١.
٦٥- ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ٢/ ١٦.
٦٦- وهي قراءة عيسى بن عمر. ينظر: شواذ القراءات: ١٧١.
٦٧- وهي قراءة نافع وابن عامر. ينظر: السبعة في القراءات: ٢٦١.
٦٨- ينظر: إعراب القرآن ٢/ ١٨.
٦٩- ينظر: شواذ القراءات: ٢٠٧.
٧٠- ينظر: السبعة في القراءات: ٣٦٧.
٧١- ينظر: ديوان مالك ومتمم ابن نويرة اليربوعي: ١٠٠.
٧٢- البحر المحيط ٤/ ٥٠٦.
٧٣- ديوان جميل بثينة: ٨٦.
٧٤- شعر أبي حية النميري: ١٧٧.
٧٥- وهي قراءة نافع وابن عامر. ينظر: السبعة في القراءات: ٥٦٣.
٧٦- ما يجوز للشاعر في الضرورة: ٣١٨ - ٣٢٠.
٧٧- الكشف عن وجوه القراءات السبع ٢/ ١٦.
٧٨- ينظر: حاشية الشهاب ٤/ ٨٨.
٧٩- ينظر: الكتاب ٣/ ٥١٩.
٨٠- ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ١/ ١٤٠.
٨١- وهي قراءة أبي عمرو. ينظر: النشر ٢/ ١٥٩.
٨٢- ينقل ابن بري(٥٨٢هـ) رأيا للمبرد يخالف ما ذكره السيوطي، قال: « وقال أبو العباس: حذف الثانية أَولى، لأنها إنما زيدت مع الياء لتقي الفعل من الكسر، والأُولى علامة الرفع». شرح شواهد الإيضاح: ٢١٣. في حين نقل أبو حيان رأيا آخر للمبرد، فقال: «وقال المبرد: أرى فيما كانَ مثل هذا حذف الثاني»، ينظر: البحر المحيط ٤/ ٥٠٦،
٨٣- ينظر: شرح كتاب سيبويه ٤/ ٢٥٤.
٨٤- ينظر: المسائل الحلبيات: ٢٢١.
٨٥- ينظر: المنصف ٢/ ٣٣٧.
٨٦- ينظر: مغني اللبيب ١/ ٤٥٠. غير أن ما ورد فيه خلاف ما ذكره السيوطي، فقد ذهب ابن هشام إلى أن المحذوف نون الرفع لا نون الوقاية، قال: «ونحو: (تأمرونني) يجوزُ فيه الفكّ، والإدغامُ، والنطقٌ بنونٍ واحدةٍ، ... وعلى الأخيرةِ فقيلَ: النون الباقية نون الرفع، وقيل: نون الوقاية، وهو الصحيح».



٨٧- ينظر: الأشباه والنظائر في النحو ١/ ٨٢ – ٨٣.
٨٨- العلامة الإعرابية في الجملة: ٤٧٢.
٨٩- ينظر: ظاهرة التخفيف في النحو العربي: ٣٣٥.
٩٠- ديوان شعر الخوارج: ١٧٦.
٩١- الكتاب ٢/ ٣٧٤.
٩٢- م . ن: ٢/ ٣٦٨.
٩٣- م . ن.
٩٤- ينظر: الضمائر في اللغة العربية: ٧٢.
٩٥- شرح التسهيل لابن مالك ١/ ١٣٥.
٩٦- ينظر: اللسانيات العربية والإضمار: ٢٠.
٩٧- تقدّم أنَّ لابن مالك رأيا في وظيفةِ نون الوقاية يخالفُ فيه النحويين.
٩٨- ينظر على سبيل التمثيل: شرح ابن عقيل ٢/ ٦٥٧.
٩٩- الفِرام خرقة تتخذها المرأة للحيض. ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ١٠/ ٢٧٠.
١٠٠- لمعة من بلاغة الحسين(عليه السلام): ١٠٣، وينظر: أدب الحسين وحماسته: ١٧٢.
١٠١- ينظر: شواذ القراءات: ٢٨٢.
١٠٢- ينظر: البحر المحيط ٦/ ٦٠.
١٠٣- ينظر: شواذ القراءات: ٣٦٨.
١٠٤- ينظر: شواهد التوضيح والتصحيح: ٢٢٩.
١٠٥- الجامع الكبير ٤/ ٤١٩، الحديث ٢٩٨٨.
١٠٦- حاشية السندي: ٨٣٦.
١٠٧- صحيح مسلم: ٧٢٦، الحديث ٢٨٧٤.
١٠٨- صحيح مسلم بشرح النووي ١٧/ ٢٠٧.
١٠٩- صحيح البخاري: ٢٨١، الحديث ٢٤٦١.
١١٠- صحيح البخاري: ٥١٢، الحديث ٤٣٧٠.
١١١- جامع المسانيد ٧/ ٣٩٦، الحديث ٦٧٨٨.
١١٢- ديوان أبي طالب بن عبد المطلب: ٨٢.
١١٣- ينظر: غاية المطالب في شرح ديوان أبي طالب: ١٢٧.
١١٤- ينظر: الخصائص ١/ ٣٨٨.
١١٥- صدر بيت لامرئ القيس عجزه «إثماً مِنَ اللهِ وَلا واغِلِ». ينظر: ديوان امرئ القيس وملحقاته ٢/ ٥٢٣.
١١٦- الخصائص ١/ ٣٨٨.
١١٧- ضرائر الشعر: ٨٥.
١١٨- م . ن.



١١٩- ديوان طرفة بن العبد: ١٥٨.
١٢٠- ضرائر الشعر: ٨٦. وقد ذكرت الحديث آنفا، وهو « كَيْفَ يَسْمَعُوا وَأَنَّى يُجِيبُوا وَقَدْ جُيِّفُوا؟»
١٢١- ينظر: المقاصد الشافية ١/ ٢٢٢.
١٢٢- ينظر: التيسير في القراءات السبع: ٧٣.
١٢٣- سورة الأنعام/ ١٠٩ (وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءتْ لاَ يُؤْمِنُونَ)
١٢٤- سورة البقرة/ ٦٧ (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً)
١٢٥- سورة آل عمران/ ١٦٠ (وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ)
١٢٦- شواهد التوضيح والتصحيح: ٢٢٨.
١٢٧- قصد بذلك: ابن عصفور الأشبيلي، وأبا الحسن الأُبَّذي.
١٢٨- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ١/ ١٩٦.
١٢٩- العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث: ٤٧٣.
١٣٠- ينظر: لغة الشعر - دراسة في الضرورة الشعرية: ٢١٥.
١٣١- الكتاب ١/ ٣٢.
١٣٢- الكتاب ١/ ٥١.
١٣٣- الكتاب ١/ ٢١٠.
١٣٤- الكتاب ٢/ ٣٨٥.
١٣٥- الأصول في النحو ١/ ٥٦.
١٣٦- ينظر: النشر في القراءات العشر: ١٦.
١٣٧- ينظر: من أسرار اللغة: ٢٥٧.





المصادر والمراجع

١- أدب الحسين وحماسته/ أحمد صابري الهمداني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ (قم المقدسة)، الطبعة الثانية، ب – ت.

٢- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد/ الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي(٤١٣ه)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م

٣- الأزهيّة في علم الحروف/ علي بن محمد النحوي الهروي(٤١٥هـ)، تحقيق عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، ١٩٧١م.

٤- الأشباه والنظائر في النحو/ جلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٥- الأصول في النحو/ أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي(٣١٦هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.

٦- إعراب القرآن/ أبو جعفر أحمد بن محمد بن النحاس(٣٣٨هـ)، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

٧- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك/ جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري(٧٦١هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د- ت، د- ط.

٨- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار/ الشيخ محمد باقر المجلسي(١١١٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٩- البحر المحيط/ أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، تحقيق عادل احمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٠- تأويل مشكل القرآن/ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة(٢٧٦هـ)، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١١- التحرير والتنوير/ محمد الطاهر بن عاشور(١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

١٢- تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد/ ابن هشام الأنصاري(٧٦١هـ)، تحقيق الدكتور عباس مصطفى الصالحي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

١٣- التداولية في الدراسات النحوية/ الدكتور عبد الله جاد الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

١٤- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل/ أبو حيان الأندلسي(٧٤٥هـ)،حققه الدكتور حسن الهنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٥- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)/ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري(٣١٠هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٦- التيسير في القراءات السبع/ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني(٤٤٤هـ)،عني بتصحيحه اوتو برتزل، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٠م.

١٧- الجامع الكبير/ الحافظ محمد بن عيسى الترمذي(٢٧٩هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.



١٨- جامع المسانيد/ الحافظ أبو الفرج بن الجوزي الحنبلي(٥٩٧هـ)، تحقيق الدكتور علي حسين البواب، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٩. حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي/ شهاب الدين الخفاجي(١٠٦٩هـ)، دار صادر، بيروت، د-ط، د-ت.

٢٠- حاشية شيخ الأدب محمد إعزاز علي/ مطبوعة في هامش ديوان الحماسة، مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان، الطبعة الأولى، ٢٠١١ه.

٢١- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك/ محمد بن علي الصبان (١٢٠٦هـ)، دار إحياء الكتب العربية، د - ت.

٢٢- الخصائص/ أبو الفتح عثمان بن جني(٣٩٢هـ)، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣م.

٢٣- دلائل الإعجاز/ عبد القاهر الجرجاني(٤٧١هـ), تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية والدكتور فائز الداية، مكتبة سعد الدين، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٢٤- ديوان أبي طالب بن عبد المطلب/ صنعة أبي هفان المهزمي البصري(٢٥٧ه)، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٥- ديوان الأسود بن يعفر/ صنعه الدكتور نوري حمودي القيسي، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، مطبعة الجمهورية، ١٩٧٠م.

٢٦- ديوان الأعشى الكبير/ تحقيق الدكتور محمد إبراهيم محمد الرضواني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢٧- ديوان امرئ القيس وملحقاته/ شرح أبي سعيد السكري(٢٧٥هـ)، تحقيق الدكتور أنور عليان أبو سويلم، والدكتور محمد علي الشوابكة، مركز زايد للتراث والتاريخ، دولة الإمارات العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٨- ديوان جميل بثينة/ دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

٢٩- ديوان الحماسة/ أبو تمام حبيب بن أوس الطائي(٢٣١هـ)، تحقيق الدكتور عبد المنعم أحمد صالح، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠م.

٣٠- ديوان شعر الخوارج، جمع وتحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.

٣١- ديوان طرفة بن العبد/ شرح الأعلم الشنتمري(٤٧٦هـ)، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٣٢- ديوان عامر بن الطفيل/ رواية أبي بكر محمد بن قاسم الأنباري(٣٢٨هـ)، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.

٣٣- ديوان عبد الله بن رواحة/ الدكتور وليد القصاب، دار العلوم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٣٤- ديوان مالك ومتمم لبنا نويرة اليربوعي/ تأليف ابتسام مرهون الصفار، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٨م.

٣٥- رصف المباني في شرح حروف المعاني/ أحمد بن عبد النور المالقي(٧٠٢هـ)،تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية، د ـ ت.

٣٦- السبعة في القراءات/ أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد(٣٢٤هـ)، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، د- ت.



٣٧- سر صناعة الإعراب/ ابن جني(٣٩٢هـ)، تحقيق الدكتور حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٣٨- شرح أبيات سيبويه/ أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس(٣٢٨هـ)، تحقيق زهير غازي زاهد، مطبعة الغري الحديثة، النجف، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
٣٩- شرح أبيات مغني اللبيب/ صنفه عبد القادر بن عمر البغدادي(١٠٩٣هـ)، حققه عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
٤٠- شرح أشعار الهذليين/ صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري(٢٧٥هـ)، حققه عبد الستار أحمد فراج، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د - ت.
٤١- شرح التسهيل/ ابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله الجياني الأندلسي(٦٧٢هـ)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد والدكتور محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٤٢- شرح التصريح على التوضيح/ خالد بن عبد الله الأزهري(٩٠٥هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،الطبعة الأولى،٢٠٠٠م.
٤٣- شرح ديوان الحماسة/ أبو علي أحمد بن محمد بن الحسين المرزوقي(٤٢١هـ)، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٤٤- شرح الرضي على الكافية/ رضي الدين الاستراباذي(٦٨٨هـ)، تحقيق يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، طهران، إيران، ١٩٧٨م.
٤٥-شرح شواهد الإيضاح/ عبد الله بن بري(٥٨٢هـ)، تحقيق عبيد مصطفى درويش، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٤م.
٤٦- شرح الكافية الشافية/ ابن مالك(٦٧٢هـ)، تحقيق الدكتور عبد المنعم احمد هريدي، دار المأمون للتراث، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٤٧-شرح كتاب سيبويه/ أبو سعيد السيرافي(٣٦٨هـ)، تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٤٨- شرح المفصل/ موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش(٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت، د- ت.
٤٩- شعر أبي حية النميري/ جمعه وحققه الدكتور يحي الجبوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م.
٥٠- شواذ القراءات/ رضي الدين أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الكرماني(ق ٦ هـ)، تحقيق الدكتور شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٥١- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح/ ابن مالك(٦٧٢هـ)، تحقيق الدكتور طه محسن، دار آفاق عربية، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٥٢- صحيح البخاري/ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(٢٥٦هـ)، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٥٣- صحيح مسلم/ أبو الحسن مسلم بن الحجاج(٢٦١هـ)، دار ابن الهيثم، القاهرة، ٢٠٠١م.
٥٤- صحيح مسلم بشرح النووي/ محي الدين يحيى بن شرف النووي(٦٧٧هـ)، الطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، ١٩٣٠م.
٥٥- ضرائر الشعر/ أبو الحسن علي بن مؤمن الأشبيلي المعروف بابن عصفور(٦٦٩هـ)، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٦- الضمائر في اللغة العربية/ الدكتور محمد عبد الله جبر، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٥٧- ظاهرة التخفيف في النحو العربي، الدكتور أحمد عفيفي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م

٥٨- العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث/ الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.

٥٩- غاية المطالب في شرح ديوان أبي طالب/ لجامعه وشارحه محمد خليل الخطيب، مطبعة الشعراوي بطنطا، الطبعة الأولى، ١٩٥٠م.

٦٠- غريب الحديث/ أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي(٢٢٤هـ)، تحقيق الدكتور حسين محمد محمد شرف، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٤م.

٦١- الكتاب/ سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(١٨٠هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الجزء الأول والثاني، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، الجزء الثالث، بلا طبعة، بلا تاريخ.

٦٢- الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل/ جار الله الزمخشري (٥٣٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ـ ت .

٦٣- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها/ أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي(٤٣٧هـ)، تحقيق عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٦٤- اللامات/ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي(٣٣٧هـ)، تحقيق الدكتور مازن المبارك، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٩م.

٦٥- اللسانيات العربية والإضمار دراسة تركيبية دلالية/ الدكتور محمد الغريسي، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٦٦- لغة الشعر - دراسة في الضرورة الشعرية/ الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

٦٧- لمعة من بلاغة الحسين(عليه السلام)/ آية الله السيد مصطفى الموسوي آل الاعتماد، تحقيق محمد حسين آل اعتماد، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران، الطبعة السابعة، ١٤٢٧هـ.

٦٨- ما يجوز للشاعِرِ في الضرورة/ القزاز القيرواني(٤١٢هـ)، حققه وقدم له الدكتور رمضان عبد التواب، والدكتور صلاح الدين الهادي، دار العروبة بالكويت، ١٩٨٢م.

٦٩- مثير الأحزان/ الشيخ ابن نما الحلي(٦٤٥هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، العراق، الطبعة الأولى، ١٩٥٠م.

٧٠- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ ابن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٧١- المحكم والمحيط الأعظم/ أبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده(٤٥٨هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٧٢- المسائل الحلبيات/ أبو علي الفارسي(٣٧٧ه)، تحقيق الدكتور حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٧٣- مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي دراسة نظرية تحليلية/ الدكتورة ابتهال محمد البار، عالم الكتب الحديث،



إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
٧٤- معاني القرآن/ أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء(٢٠٧هـ)، تحقيق محمد علي النجار، واحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٧٥- معجم البلدان/ ياقوت بن عبد الله الحموي(٦٢٦ه)، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٧٧م.
٧٦- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب/ ابن هشام الأنصاري(٧٦١هـ)، تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٥م.
٧٧- مفاتيح الجنان/ الشيخ عباس القمّي(١٣٥٩هـ)، تعريب محمد رضا النوري النجفي، مكتبة الفقيه، الكويت، ٢٠٠٤م.
٧٨- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية/ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي(٧٩٠هـ)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٧٩- المقتصد في شرح الإيضاح/ عبد القاهر الجرجاني(٤٧١هـ)، تحقيق الدكتور كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢م.
٨٠- المقتضب/ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد(٢٨٥هـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٢هـ –١٩٦٣م.
٨١- مقتل الحسين(عليه السلام) المسمى باللهوف في قتلى الطفوف/ علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسيني(٦٦٤هـ)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمنشورات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٨٢- من أسرار اللغة/ الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٦م.
٨٣- المنصف/ ابن جني النحوي(٣٩٢هـ)، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.
٨٤- النحو الوافي/ عباس حسن، دار المعارف بمصر،القاهرة، الطبعة الخامسة، د - ت.
٨٥- النشر في القراءات العشر/ محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري(٨٣٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
٨٦- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع/ جلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،– ١٩٩٨م.







البنى المتقابلةُ في الفكر النقدي الحديث: عرض وتحليل

The Opposite Structures in critical modern thought: presentation and analysis

أ.د. سمر الديوب*
Dr. Sameer Aldeub

كلمات مفتاحية : التقابلات الضدية / الثنائيات الضدية/ النقد الأدبي/ الخطاب النقدي





ملخص البحث

ينطلق البحثُ من فرضية أنّ الخطاب النقدي مبني على ثنائيات ضدية متقابلة، فيبحث في حضور هذه التقابلات المتضادة في الاتجاهات النقدية كالبنيوية والتفكيكية والتاريخانية الجديدة وغيرها، كما ينطلق من الأساس الفلسفي الذي نجمت عنه هذه الاتجاهات النقدية. ولتحقيق هذه الغاية يسير البحث على وفق الخطة الآتية:

-البنى المتقابلة: الدلالة والاصطلاح

-الرومانسية وتقابل الذات والعالم

-الماركسية وتقابل الداخل والخارج

-البنيوية وتقابل البنى الصغرى

-التاريخانية الجديدة وتقابل النسقين الظاهر والمضمر

-التفكيكية وتقابل الحضور والغياب

-الخطاب النقدي العربي والبنى المتقابلة



Abstract

The research proceeds from the hypothesis that the critical discourse is based on opposing opposite binoculars, examining the presence of these contradictory confrontations in monetary trends such as Structuralism, Deconstruction, New Historical , etc., as well as the philosophical basis that resulted from these critical trends. To achieve this end, the research proceeds according to the following plan:

- The opposite structure: significance and terminology
- Romance and meet the self and the world
- Marxism and meet the inside and outside
- Structural and meet the micro structures
- New historical and correspond to the two apparent and contiguous
- Detective and meet attendance and absence
- Arab critical discourse and the opposite structures.



المقدمة

١-التقابلات الضدية

(Binary ·ppositions)

لغة واصطلاحاً

تنطوي التقابلات في ثنائيات، وهي ثنائيات تحكمها علاقة تضاد في الأغلب. وتعود الثنائيات إلى الجذر الثلاثي ث ن ي، ومن معانيها تكرار الشيء مرتين متواليتين[١] والثّني: ردّ الشيء بعضه على بعض[٢]

وقيل: إنّ الثنائي من الأشياء ما كان ذا شقين[٣]

يتعيّن على ما سبق أن دلالات الثنائيات تفترض وجود طرفين، وتعتمد على التثنية، وهذان الاثنان قد يكونان متواليين، أو معطوفين، أو متزامنين.

ويدلّ المعنى اللغوي للثنائيات على ما هو أكثر من الواحد مهما كان عدد الثنائيات، فقد تتعدّد الثنائيات، لكنها تظل تدور في فلك الرقم اثنين.

ويعني لفظ الثنائية ضعف العدد واحد، وقد يكون هذا الضّعف شبيهه، أو نظيره، أو ضدّه، ويعني هذا الأمر أنّ العدد «واحد» يشكّل مع واحد آخر ثنائية مهما كانت العلاقة بينهما، وفي هذه الحال يلازم كلّ طرف من طرفي الثنائية الآخر، ولا ينفكّ عنه، وإذا كان قابلاً للانفكاك عنه انتفت عنه صفة الثنائية.

ويختلف المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي من جهة عمقه، وأبعاده الفلسفية والعلمية، فقد عرّفها المعجم الفلسفي بأنّها «الثنائي من الأشياء ما كان ذا شقين، والثنائية هي القول بزوجية المبادئ المفسّرة للكون، كثنائية الأضداد وتعاقبها، أو ثنائية الواحد والمادة- من جهة ماهية مبدأ عدم التعيين- أو ثنائية الواحد وغير المتناهي عند الفيثاغورثيين أو ثنائية عالم المثل وعالم المحسوسات عند أفلاطون ... الخ، والثنائية مرادفة للاثنينية، وهي كون الطبيعة ذات مبدأين، ويقابلها كون الطبيعة ذات مبدأ واحد، أو عدة مبادئ (الثنوية والاثنينية)»[٤]

ويعني الكلام السابق أنّ الاثنينية تفترض اشتمال الشيء على مبدأين مستقلين لا يذوب أحدهما في الآخر، ولا يشبهه، كالظلام والنور، والليل والنهار... وتقوم الثنائية بوصفها فكرة فلسفية على فكرة أنّ ثمة قدرة على الربط بين الظواهر التي يبدو أنّها منفصلة، فالتضاد رابطة مثل التماثل، والتناقض رابطة؛ لأنّه يعني نفي النقيض، فوجود الحق ينفي وجود الباطل؛ لذا يدخل الحق والباطل في علاقة تناقض، أما وجود الأبيض فيتضاد مع الأسود، فالعلاقة بينهما علاقة تضاد، فالضد «مقولة تعبر عن جانب واحد من جوانب التناقض ووحدة الأضداد، والجوانب والاتجاهات المتضادة بشكل حاد تشكل تناقضاً يعدُّ هو القوة المحرّكة مصدر تطور الأشياء... والضد مقابل الاختلافات التي لا يكون فيها التناقض قد نضج بعد ولا يزال يوجد بذاته إلى حدّ كبير يعني تناقضاً متطوراً أبرز في المقدمة، ووصل إلى مرحلة أعلى من تطوره عندما يصل صراع الأضداد والاتجاهات إلى المكان النهائي لتطور مراحلها»[٥]

فالحالتان المتضادتان إذا تتالتا، أو اجتمعتا معاً في نفس المدرك كان شعوره بهما أتم وأوضح، وهذا لا يَصدق على الإحساسات والإدراكات والصور العقلية فحسب بل يصدق على جميع حالات الشعور كاللذة والألم والتعب والراحة.. فالحالات النفسية المتضادة



يوضح بعضها بعضاً، وبضدّها تتميز الأشياء، وقانون التضاد أحد قوانين التداعي والتقابل.(٦) ويشترط في الضدين أنْ يكونا من جنس واحد كاللذة / الألم «هما من الكيفيات النفسية الأولية، فليست اللذة خروجاً من الألم، ولا الألم خروجاً من اللذة، بل اللذة والألم كلاهما وجوديان، ولكل منهما شروط خاصة تدل على أنهما إيجابيان»(٧) والإيجاب / السلب «والإيجاب عند الفلاسفة هو إيقاع النسبة وإيجادها، وفي الجملة هو الحكم بوجود محمول لموضوع، وهو نقيض السلب، كما أنّ الإثبات هو نقيض النفي»(٨)

٢-التقابلات الضدية والمصطلحات المتعارضة معها

تعني التقابلات الثنائية الضدية وجود أمرين متضادين مرتبطين برباط واحد، وهي فكرة يقوم عليها إيقاع الكون، إنهّا قانون الكون، وناموس الطبيعة الكونية، فالنور والظلمة في النهار والليل ثنائية ضدية يجمعها اليوم، والفرح والحزن متضادان، ويختفي أحدهما وراء الآخر، وكذلك النجاح والفشل، والغنى والفقر، والعلم والجهل....

لكن العلاقة بين الثنائيات الضدية علاقة تضاد؛ أي تواز بين طرفي الثنائية، أما علاقة التناقض فتقوم على النفي، فوجود طرف ينفي وجود الطرف الآخر. والتناقض لغوياً إبطال بعض الكلام بعضه، فلا يمكن أنْ يكون نور وظلام في الوقت نفسه، فهو التخالف، والتعارض، والإبطال(٩)

أمّا التناقض (Contradiction) اصطلاحاً فهو القول إنّ الشيء لا يمكن أنْ يكون حقاً وباطلاً معاً. فقد تتعدد أضداد الشيء، لكنّ له نقيضاً واحداً.

وللتناقض قانونه الخاص، فالقضيتان المتناقضتان لا تصدقان معاً، ولا تكذبان معاً، وإذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، فالتناقض «اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب اختلافاً يلزم عنه لذاته أنْ يكون أحدهما صادقاً، والآخر كاذباً»(١٠) فالثلج لا يكون أبيض وغير أبيض معاً، فهذا يسمى بمبدأ الاثنينية. أما إذا قلنا: زيد عالم، وعمرو ليس بعالم فلا يتحقق التناقض.

وإذا كان التضاد يقع في الأفعال فإن التناقض في الأقوال، لكن الصفتين المتناقضتين لا تصدقان على شيء واحد في الوقت نفسه، ومن الجهة نفسها، ولا تكذبان. فالأسود والأبيض متضادان، لكن الأسود واللا أسود متناقضان، ففي التناقض إذا صدقت إحدى الصفتين على شيء فالأخرى كاذبة حكماً، فيجب أنْ تصدق إحدى الصفتين، وتكذب الأخرى.

ويختلط مصطلح الثنائية بمصطلح الثنوية، وهو المعتقد الذي يقول بوجود أصلين أو مبدأين متناقضين وراء مظاهر الوجود، وصيرورة الزمن والتاريخ. وهذان المبدآن شيمتهما الصراع من أجل أن يلغي أحدهما الآخر.(١١) ولا يتفق هذا التعريف مع مصطلح الثنائيات الضدية؛ إذ تكون العلاقة بين الطرفين المتضادين علاقة تكامل.

أما مصطلح القطبية فيقول بوجود ثنائية أصلية لها قطبان متعارضان، في كل شيء، ولكنهما متعاونان، ولا قيام لأحدهما من غير الآخر. ومن تضادهما، وتعاونهما تنشأ مظاهر الوجود، وتستمر. والأنموذج



الذي يفسر القطبية معتقد التاو الصيني الذي وضع أسسه العالم «لاو تسو» ق٦ ق.م فالتاو مبدأ أزلي قديم، هو القاع الكلي للوجود، ومن هذا المبدأ صدرت قوتان مجردتان هما قوة اليانغ الموجبة، وقوة الين السالبة، وبدوران هاتين القوتين المتضادتين نشأ كل شيء. فالأبيض قوة يانغ يرمز إلى النور، والين قوة سالبة/ أسود يرمز إلى الظلام، ولكن لا يمكن فصل النور عن الظلام، ولا يسعى أحدهما إلى التغلب على الآخر، أو إقصائه؛ لأنّ غلبة طرف على طرف أو إقصاءه تعود بالكون إلى حالة الهيولى التي نشأ عنها. إنهما قطبان كقطبي المغناطيس، لا يعمل إلا بوجودهما معاً.

ويعني الكلام السابق أنّ ثمة فرقاً بين القطبية والثنوية، ففي القطبية صراع شكلي بين طرفي الثنائية، وتكامل في المستوى العميق، أما الثنوية فتمثل الصراع الذي يسعى إلى إقصاء أحد الطرفين الآخر.

ويختلف مصطلح الثنائيات الضدية عن التناظر، فالتناظر لغوياً نظير الشيء، ومثله، ويحيل التناظر على معنى التساوي، والشبه، والتجادل[١٢] ويعني المعنى اللغوي أنّ التناظر علاقة بين طرفين؛ إذ يكون الشيء متناظراً بالنسبة إلى شيء آخر.

والتناظر علمياً هو عدم التغير في جملة إنْ حدث تحويل ما، فالمربع مثلاً إذا قمنا بتدويره بزاوية قائمة فلن نستطيع التمييز بين المربع قبل التدوير وبعده، ونسمي هذا تناظراً بالنسبة إلى التدوير، وهو أساس مهم جداً في الفيزياء النظرية.[١٣]

والتناظر خاصية يمكن بها وصف العديد من الأشياء كالأجسام الهندسية، والمعادلات الرياضية.

وحين نتحدث عن التناظر نتحدث عن ثنائية يناظر أحد طرفيها الطرف الآخر. ونواجه التناظر في أبسط مستوياته حين ننظر إلى خيالنا في المرآة المستوية، وليس مصطلح التناظر مقابلاً لمصطلح الوحدة، وحين يكون الطرفان متناظرين فنحن نرفعهما إلى مستوى الوحدة، فتكون الوحدة على حساب التعددية، فكل طرف من طرفي الثنائية لقطة، ويشكّل الطرفان وحدة.[١٤]

ويشترك التناظر مع الترادف، ففي المصطلحين يأتي المعنى وما يشبهه، لكن يتمّ التفريق بينهما من جهة أنّ الترادف يكون بين مفردتين، والتناظر يكون أوسع بين جملتين.

٣-الثنائيات الضدية والمصطلحات المتداخلة معها

الديالكتيك هو علم دراسة الأضداد الموجودة في الأشياء، ومحاولة فهمها، وإيجاد حلول لها، ويعدّ هيغل G.W.F. Hegel أول فيلسوف تكلّم على الجدل، وأخذ منه ماركس K.H. Marx ما يعرف بالديالكتيكية المادية. وقد عدّ هيغل الفكر سابقاً المادة، وعد المادة انعكاساً للوعي، فالظواهر الطبيعية والاجتماعية كلها تقوم على أساس ثنائية المطلق/ العقل، أو الروح/ الفكرة المطلقة. ورأى في صراع الأضداد الدافع لكل تطور، وعرف قانون نفي النفي، ويلتقي ديالكتيك هيغل ديالكتيك ماركس الذي أخذ عنه، وطوّر أفكاره.[١٥]

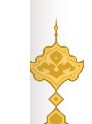
وتعد وحدة صراع الأضداد أهم قوانين الجدل/



الديالكتيك، ويعني الظاهرة وضدها موجودان في وحدة، لا ينفصلان، فكل ظاهرة تحمل ضدها معها في الوحدة نفسها.

وفي الوحدة الواحدة تكون الأضداد في حال حركة مستمرة، وصراع دائم، فالقديم والجديد ضدان، ويوجدان معاً، ولا ينفي أحدهما الآخر، بل يتصارعان. وينتهي صراع الأضداد في الجدل بسيطرة أحد الضدين. ولا ينفي الضد ظهور ضد جديد، وإلاّ توقف التطور.

ويقوم مصطلح الثنائيات الضدية، أو البنى المتقابلة على الوحدة التي تشتمل على تعددية داخلية، وتأخذ شكل مركبات ثنائية يحكمها التضاد بين طرفين متضادين، ويمكن أن تتولد صور لا نهائية من المتضادات.



ومصطلح التقابل مظهر من مظاهر العلاقة بين الألفاظ والمعاني، والعلاقة بينهما جدلية، وتتباين العلاقة بين الألفاظ والمعاني بتباين الأنساق الثقافية للألفاظ، فتتضاد مفردتان لغوياً، أو يكون للفظ الواحد دلالتان متضادتان، كالجَوْن الذي يحيل على الأبيض والأسود معاً.

ويخضع التقابل لمبدأ الثنائية الازدواجية بوصفها مبدأ أساسياً يحكم الظاهرة التقابلية، وثمة جوانب متضادة، وجوانب مشتركة بين المتقابلين، فذكر وأنثى يختلفان جنساً، ويشتركان في البعد الإنساني، والأداء الوظيفي، وربما يمكن القول إن التضاد بين المتقابلين أقل من درجة التماثل، فكل مقابل يدل على مقابله بطريقة غير مباشرة.

وتتقارب الكلمات المتصاحبة دلالياً مشكّلة ترادفاً، وتتباعد دلالياً مشكّلة التضاد، وهذا ما دفع إلى القول: إنّ المتقابلين في الحقيقة مترادفان لكن من نوع خاص.

ومصطلح المفارقة قريب من الثنائيات الضدية، وهو لغةً من الجذر الثلاثي فرق، وفارق الشيء مفارقة وفراقاً باينه[١٦]، والمعنى الاصطلاحي قريب من المعنى اللغوي، ويتفق معه، فهي العدول إلى اللا متوقَّع في الخطاب.

المفارقة صيغة بلاغية تعبر عن القصد باستخدام كلمات تحمل المعنى المضاد، والأصل الإغريقي لهذه الكلمة هو «آيرون» أحد الشخصيات في الكوميديا الذي صفته آيرونيئيا؛ أي التظاهر والادعاء بغير الحقيقة، ويفيد الاسم معنى المفرّق الذي يفرّق بين الحقيقة والمظهر.[١٧]

وتعتمد المفارقة على أسلوب مراوغة، فهي حيلة كلامية، وإشارية، تقوم على إظهار جدليات الصراع. إنها توليف ضدي يجمع الأجزاء المتنافرة في سياق واحد.

ويتجلى أثر المفارقة في المتلقي حين تفارق توقعاته، وتعبر عن رؤية للعالم، فيوجِد صانع المفارقة عوالم متصارعة متضادة يقدّم بها رؤية للعالم والوجود برؤية مغايرة، فثمة علاقة ضدية في بنية النص المفارِق تثير في المتلقي الرغبة لاكتشافها.

ويعني الكلام السابق أن المفارقة على علاقة بلعبة الأضداد، فينحرف الخطاب عند نقطة معينة، وتفارق

المفارقة الحقيقة، والواقع حين حين تنتقل بالمتلقي من العفوي إلى اللا المتوقَّع.

وتتداخل بعض المصطلحات في الدرس النقدي البلاغي القديم مع مفهوم الثنائيات الضدية، ومن هذه المصطلحات الطباق، والتكافؤ، والتضاد.

فالطباق هو الجمع بين الشيء وضده على مستوى الجملة، أو على مستوى البيت من القصيدة. يقول أبو هلال العسكري: «قد أجمع الناس أنّ المطابقة في الكلام هو الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة، أو الخطبة، أو البيت من بيوت القصيدة، مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار، والحر والبرد..»[١٨]

وورد مصطلح التكافؤ عند قدامة بن جعفر في حديثه عن نعوت المعاني، ويقصد به الطرفين المتقابلين من جهة السلب والإيجاب، أو غيرهما. وقد ورد لديه أيضاً على مستوى الجملة، وهو تكافؤ لغوي «ومن نعوت المعاني التكافؤ، وهو أنْ يصف الشاعر شيئاً، أو يذمه، ويتكلم فيه، أي معنى كان، فيأتي بمعنيين متكافئين، والذي أريد بقولي متكافئين في هذا الموضع أي متقابلين إما من جهة المصادرة، أو السلب والإيجاب، أو غيرهما من أقسام التقابل، مثل قول أبي الشعب العبسي:

حلو الشمائل وهو مرٌّ باسلٌ

يحمي الذِّمارَ صبيحةَ الأرهانِ

فقوله مرّ وحلو تكافؤ»[١٩]

وقد وردت المصطلحات الثلاثة السابقة: الطباق والتضاد والتكافؤ لدى يحيى بن حمزة العلوي بالمعنى السابق نفسه، وهو الإتيان بالشيء وضده في الكلام: «واعلم أنّ هذا النوع من البديع متفق على صحة معناه، وعلى تسميته بالتضاد والتكافؤ، وإنما وقع الخلاف في تسميته بالطباق والمطابقة والتطبيق، فأكثر علماء البيان على تلقيبه بما ذكرناه إلا قدامة الكاتب فإنه قال: لقب المطابقة يليق بالتجنيس؛ لأنها مأخوذة من مطابقة الفرس والبعير لوضع رجله مكان يده عند السير، وليس هذا منه، وزعموا أنه يسمى طباقاً من غير اشتقاق، والأجود تلقيبه بالمقابلة؛ لأن الضدّين يتقابلان كالسواد والبياض، وغير ذلك من الأضداد من غير حاجة إلى تلقيبه بالطباق والمقابلة...»[٢٠]

ولا يخرج النقاد والبلاغيون القدماء عن معنى واحد ورد عندهم، فالطباق ويشبهه التكافؤ، والمطابق، والتطبيق، والمقابلة، والتضاد. وقد ورد عند ثعلب مصطلح مجاورة الأضداد، وقصد به تكرير اللفظة بمعنيين مختلفين[٢١]وقد ورد التضاد لدى النقاد القدامى بمعنى الطباق.[٢٢]

إنّ ثمة تعدداً اصطلاحياً لكن الحقيقة أنّ بلاغيينا القدامى أغفلوا الوظيفة الفكرية العميقة للتضاد، وعلاقته بالأنساق الثقافية في النص الأدبي، ونظروا إليه على أنّه الجمع بين الشيء وضدّه. ويعدّ عبد القاهر الجرجاني استثنائياً حين تحدث عن أهمية التضاد في تشكيل الصورة الفنية قائلاً: «وهل تشك في أنّه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بعد ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشئم والمعرِق.. ويريك التئام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار

مجتمعين، كما يقال في الممدوح هو حياة لأوليائه، موت لأعدائه، ويجعل الشيء من جهة ماء، ومن أخرى ناراً»[٢٣]

خاطب الجرجاني العقل في أثناء كلامه على التضاد، ومعنى ذلك أنه يدرك أثر الثنائيات الضدية المتشكلة ضمن أنساق ضدية في خلق المعنى في النص.

في الصورة لدى الجرجاني تنصهر الثنائيات الضدية؛ لتولّد المعنى، وفي حديثه عن التضاد يخاطب عقل المتلقي، فالتضاد نزعة عقلية في النهاية، ويدرك الأثر النفسي الذي يولّده اجتماع الضدين لدى المتلقي.

وبناء على ما سبق كيف تجلى حضور البنى المتقابلة الضدية في الخطاب النقدي؟ وما علاقتها بالأساس الفلسفي الذي نهض عليه كل اتجاه نقدي؟

٤-التقابلات الضدية في النقد الأدبي

يشكّل تضاد الثنائيات اللاشعور الجمعي الذي يتكون من النماذج البدائية الجمعية التي تشكلت من تراكم أفكار المجتمع ومعتقداته عبر أجيال، وهذه النماذج في حال صراع دائم، فلكل نموذج ضده، ويعبر الناس في رموزهم العقائدية، أو إنتاجهم الفني عن هذه الثنائيات المتصارعة. وتعود أسس فلسفة المصطلح إلى فكرة أن الإنسان قد هُوِس بتحديد موقعه في العالم، وقد واجه الإنسان في عصرنا الحاضر ما يسمّى بالشرذمة والانشطار، وهو يعني «الانفصال بين الكلمة والشيء، وبين الدال والمدلول، وبين الذات والموضوع، يأتي ضمن صندوق باندورا للذاتية والعدمية والإنسية والنسبية التاريخية.»[٢٤]

ويمكن عدُّ البداية الحداثية للفكرة الفلسفية تدور حول مركزية الإنسان، واستقلال وجوده، وقد وُجِدت تجليات لهذه الفكرة في العقلانية، والاستنارة، والبنيوية، والتفكيكية، في إطار من دراسة الثنائيات. فالنص دال ومدلول، والإبداع كاتب ومتلقٍّ، والثقافة فاعل ومفعول، والدعوة إلى انفصال الدال عن المدلول تعود إلى فكرة فلسفية هي عدم حاجة طرف الثنائية إلى طرفه الأول.

لقد ازداد انفصام إنسان القرن العشرين بسبب التعارض الحاد بين مفرزات الثورة الصناعية التي أعادت إنسان القرن التاسع عشر إلى موقع السيطرة والتحكم، قابلتها الحركة الرومانسية في الأدب التي أعادت تأكيد الأنا، والذات عند الشاعر حين شعر أن العلم بمذاهبه التجريبية قد فشل في تفسير الوجود.

وقد تولت الدراسات النفسية المتطورة تطوير مرحلة الشك إلى مرحلة استحالة المعرفة الموضوعية النهائية. فأوجدت رحلة الشك ثنائية ما هو فيزيقي، وما هو ميتافيزيقي، ثنائية الداخل والخارج: الخارج مصدر المعرفة، والداخل النموذج الأعلى للمعرفة الإنسانية. وقد أدت هذه الثنائية إلى ظهور حتمي لثنائية مماثلة في تفسير اللغة، وتحديد معنى النص الأدبي. فثمة علاقة عضوية بين تصورات الفكر الفلسفي الغربي والدراسات النقدية، وقد ارتبطت بها في مراحل تطورها المختلفة، وبخاصة الجانب الفلسفي من الثقافية الغربية، فثمة ارتباط وثيق بين الحداثة الغربية والثورة الصناعية وما تبعها من تقدم علمي، وثمة ارتباط وثيق بين مفردات الواقع الثقافي الغربي، والأطر الفلسفية التي أنتجتها

النظريات الأدبية الحديثة من بنيوية وتفكيكية.؛لذا لابد من محطات توقف عند بعض الفلاسفة مثل هيوم D. Hume ونيتشه، وهوسرل، وهايدغر، فقد اهتم هؤلاء الفلاسفة بموضوعات تتعلق بالكينونة، والذات، والوجود.

والأسس الثقافية فلسفية بالدرجة الأولى. «فهي تحدد التغيرات الجذرية التي طرأت على أضلاع المربع الأربعة: عالم الميتافيزيقا (الله) والإنسان والعالم المادي الفيزيقي (الطبيعة) ثم اللغة بوضعها أداة التعبير عن المعرفة التي تولدها تلك العلاقات المتشابكة. وقد توالت المذاهب الفلسفية من واقعية، وتجريبية، ومثالية، ووجودية.. وهي مذاهب أحدثت تغيرات في العلاقة بين تلك الأضلاع بدرجات متفاوتة ما ترتب عليه من تغيرات مقابلة في استخدام الإنسان اللغةَ ونظرته إليها»[٢٥].

٤-١- الرومانسية

انطلق الرومانسيون من فكرة أنّ الواقع ليس مصدر ثقة؛ لذا اتجهوا إلى مصدر آخر للإبداع، وأصبحت العلاقة بين الواقع والذات علاقة صدامية؛ لذا أكثر الشاعر الرومانسي من الشكوى والألم، وقد تغلبت الذات على الموضوع في علاقة ثنائية، كما تغلبت العاطفة على الفكر، واللاشعور.

لقد انطلق الوعي الجمالي الرومانسي من فلسفة استعذاب الألم وتقديسه، ويعني هذا الكلام أن الوعي الفلسفي الرومانسي يقوم على تقابل الأنا/ العالم.

وتناولت الفلسفة الغربية العلاقة بين العقل والعاطفة، ووجدت الرومانسية أن هذه الثنائية بين العقل والذات لا تحكمها علاقة تعارض وتضاد بالضرورة.[٢٦] ويمكن القول: إنّ الرومانسية كانت محاولة لإعادة بعض التوحد المفقود بين مكونات الوجود مثل الإنسان واللغة، فقد حاولوا جهدهم التقليل من خطورة التضاد، كما حاولوا إقامة جسر بين طرفي الثنائية، ونفي التعارض بين الحقيقتين العلمية، والشعرية.

ويرتبط النقد الحداثي بأزمة الإنسان الغربي الفكرية والثقافية، والاتجاهاتُ النقديةُ الحداثيةُ استمرار للاتجاهات السابقة، فليس من مدرسة نقدية جديدة خالصة، فالبنيوية مولودة من أرض الرومانسية، فقد جعلوا اللغة موضوعاً للدراسة، وانطلقوا من ثنائية اللغة الحقيقية/ المجازية، ومن ثنائية الداخل/ الخارج في تحديد معنى النص، ومن ثنائية الاستخدام النصي/ الاستخدام السياقي للغة التي تكتسب معناها من داخل النص، لا من خارجه.

إن الذات في الرومانسية هي ذات المبدع، لا المتلقي، فقد ركزت الرومانسية على أهمية الذات، وترجمت حضورها في الفلسفة المثالية الألمانية إلى شرعية التعبير عن الأنا ما دامت القالب الذي يصب العالم فيه. فالرومانسية محاولة لإعادة التوازن بين الداخل والخارج بعد أن مالت مدة طويلة نحو الخارج المادي المحسوس، ومحاولة إعادة التوحد إلى عالم أفقدته العلوم التجريبية وحدته.

إنّ ثمة تأكيداً للذات في الرومانسية، وتفتيتاً لها في البنيوية، والتفكيكية. فالداخل في البنيوية هو داخل النص الأدبي مستقلاً عن ذات المبدع والمتلقي، ويمثل هذ الأمر تمرداً على الرومانسية.



عملت الرومانسية -إذن- على خرق القواعد الكلاسيّة، فهي تقف على الطرف المضاد منها، كما وقفت في وجه تشدّد قواعدها العقلية والأدبية، ودعت إلى التحرّر من القيود الاجتماعية والعقلية. وقد جعلت التحولات الاجتماعية والسياسية في أوربا الإنسان الأوربي قلقاً حزيناً، فأدى ذلك إلى ظهور الرومانسية، لكن النقاد الفرنسيين هجموا عليها؛ لأنها تسلب الإنسان منطقه وعقله، فلا خير -في رأيهم- في عاطفة وخيال لا يحكمهما عقل، وحكمة، وإرادة.

وقد استنكر دعاة الرومانسية تدخل المجتمع في تقييم الأعمال الإبداعية، فلا ينتج الفن -عندهم- إلاّ في عزلة عن المجتمع، فتجاهلوا أنّ الفن يقوم على خبرة متوارثة.

ورأى الرومانسي العالم في مرآة ذاته، فتماهت ثنائية الذات والعالم لديهم، وبحثوا عن الكمال في اللا متناهي، ورأوا الإبداع الحق في هذا المنحى.

٤-٢- الماركسية

تقوم الماركسية على مفهومَيْ الجدلية والصراع الطبقي، فصراع المتضادات مرتكز أساس من مرتكزات الفلسفة الماركسية. وقد طبق ماركس الفكرة الهيغيلية تطبيقاً واقعياً حين تحدث عن التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية التي تنجم عن تفاعل أطروحة وطباقها، فكل تشكيلة تخلق طباقها وهكذا..

وانطلق الماركسيون من ثنائية الداخل / الخارج، وهم يرون أنّ الفن جزء من إيديولوجية المجتمع؛ أي البنية الفوقية للمجتمع. وقد ارتبطت النظرية الأدبية بالفكر السياسي والاقتصادي لدى ماركس وأنجلز، فدعا الماركسيون إلى سيادة العقل، والتخلص من ذاتية الرومانسية، ومن ثنائية الشكل والمضمون..

وتستند الماركسية لدى ماركس إلى أساس فلسفي، فمقولته ليس للشكل أية قيمة مالم يكن له مضمون تطوير لآراء هيغل عن العلاقة بين طرفي الثنائية، فالطرف الثاني يحدد الشكل المناسب له، وتغيير المضمون يستتبع تغييراً حتمياً في الشكل.[٢٧]

لقد تأرجح الفكر الماركسي بين طرفي ثنائية الداخل / الخارج، وظل هذا التأرجح محور اختلاف بين فكر واقعي يعتمد التجربة الحسية بوصفها أساساً للمعرفة الإنسانية، وفكر مثالي يضع أسس المعرفة داخل العقل البشري.

ورفض البنيويون الماركسيون فكرة أنّ الدلالة تحددها العلاقة بين الدوال والأنساق داخل النص؛ لأن في ذلك عودة إلى قطب مفرد من الثنائية، وهو الداخل. هذه الثنائية- داخل / خارج- شهدت تباعداً في القرن العشرين وصل إلى ازدواج حاد.

وتنبع قيمة الماركسية- حسب ألتوسير L. Althusser-[٢٨] في أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة من الوضع الإيديولوجي إلى الوضع المادي عبر المادية الجدلية، وهي نظرية خاصة بالتطور الاجتماعي، تقوم على «فحص التناقضات في المجتمع، وهي تكوّن أساس أطروحة الصراع الطبقي بوصفه القوة المحركة في تطوير المجتمع الطبقي، وتوصل هذه الأطروحة إلى كل نتائجها الثورية».[٢٩]

الأدب في نظر رواد النقد الماركسي مثل جورج لوكاتش G. Lukacs ورومان جاكسون R. Jakobson

والمتأخرين مثل لوسيان جولدمان L. Goldman وتيري إيجلتون T. Eagleton وفريدريك جيمسون F. Jameson لا يمكن أن ينفصل عن الحقائق الاقتصادية والاجتماعية، فقد رفض الماركسيون تفريغ الشكل من مضمونه الهادف، والإبداع الفني في الفلسفة الجديدة ليس نتاجاً فردياً، ليس إلهاماً غامضاً، إنه في حقيقته إنتاج جمعي تتدخل فيه، وتحدده بصورة حتمية حقائق البنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية. وقد نتجت هذه الأفكار من التحول نحو العلمية في تحديث المجتمع الروسي بعد الثورة، وهو تحول مرتبط بالاتجاه التجريبي في الفلسفة الغربية منذ بدايته حتى قيام الثورة.[٣٠]

ورفض الماركسيون التفسير الآني للغة، كما رفضوا تفريغ الشكل من المضمون الهادف، فلا يمكن اختزال الفن إلى مجرد التعبير الطبقي أو الظروف الاقتصادية. وقد احتضنت الشكليةُ الروسيةُ الماركسيةَ، لكنها انفصلت عنها بعد ذلك.[٣١] وقد تحمس الشكيون الروس لمنهج جديد وصل بهم في مرحلة ما إلى إنكار الموضوع، أو إنكار رسالة الأدب، وهذا ما وضعهم في نهاية الأمر في موقف مناقض لأهداف الماركسية، وتحديدها الواضح لرسالة الأدب ووظيفته، فقد اتخذ الماركسيون من جدلية هيغل والمادية التاريخية نقطتي انطلاق مبدأيتين.

إن ثمة حركة مستمرة بين الحقيقة المادية الخارجية والحقيقة الداخلية الشعرية، العلم والذات. وقد وقفت الشكلية عند حدود الطرف الأول من الثنائية، وانطلقت من العلمية بوصفها نقطة انطلاق لإنشاء علم الأدب، فتسلح الشكليون بأدوات التفكير العلمي في التعامل مع النصوص الأدبية، وهم يرون للخارج المادي حضوراً مؤثراً، ويُرجعون –غالباً- مضمون القصيدة إلى الخارج الذي يكون له حضور مؤثر في المضمون.

وقد اعتمدت الشكلانية الروسية على ثنائية الشكل والمضمون، وتبعتها مدرسة براغ، وكانت البنيوية تعني لمدرسة براغ تركيباً جدلياً (Diulectical Synthesis) أي الجمع بين ضدين في سبيل إنشاء قوة موحدة، ويضم أنموذجين فكريين شاملين، والأنموذج الفكري (Paradigm)) هو المذهب الفكري، أو الفلسفي القادر على تفسير الظواهر، والأنموذج الأول هو المذهب الرومانسي، وقد تجلى بصفة أساسية في الآداب والفنون، وإن لم يقتصر عليها.

أما الأنموذج الثاني فهو المذهب الفلسفي الذي يقوم على الحقائق العلمية المستقاة من معطيات الحواس، والخبرة الحسية بالواقع، والعلاقات القائمة بينها، ويرفض البحث في أصولها الأولى، أو شطحات التأمل في بذورها وجذورها. والتضاد بين المذهبين واضح، فالرومانسية ترحّب بشطحات التأمل الفلسفية، وتعلي من شأن الخيال، والمشاعر، والقدرة على الغوص في أعماق الحقيقة (Truth) أو الواقع (Reality) أو النفس البشرية استناداً إلى الحدس (Intuition) وحده.[٣٢]

أما مدرسة براغ فقد اهتدت إلى البنيوية. ويتضح مما سبق أن بعض المدارس النقدية قامت على التقابلات



الضدية، وأن ثمة تضاداً بين المدارس النقدية.

وبنظرة نقدية سريعة للماركسية نرى أنها تقصر نظرتها على رؤية طبقتين متضادتين فقط، هما طبقة العمال وهي الطبقة المستعبَدة، وطبقة الرأسماليين وهي الطبقة المستعبِدة. لكنّ الماركسية فشلت في التنبؤ بظهور طبقة وسطى في المجتمع الرأسمالي؛ لذا تحتاج النظرية الماركسية إلى إعادة نظر في منهجها الفكري العام.

لقد أعاد كارل ماركس حركة التاريخ إلى صراع الطبقات الذي سينتهي بنشوء الثورة الاشتراكية التي تحققها الطبقة العاملة على مضادّتها الطبقة البورجوازية، فتختلف حركة المجتمعات باختلاف الأحوال السياسية والاقتصادية، فقد عمل ماركس على تجميد الجدلية الهيغيلية في نظرتها للمجتمع الذي أكّد ماركس أنه آيل إلى الاشتراكية من غير أدنى شك، فالماركسية من وجهة نظر ماركس مثل المدينة الفاضلة عند أفلاطون، والفارابي.

إن منهج الديالكتيك المادي الذي اتسمت به الماركسية عاجز عن تحليل المجتمعات ومشكلاتها؛ لأن أدوات التحليل جامدة، لا تتغير بتغير الأحوال السياسية، والاقتصادية للمجتمع.

وصراع الأضداد جوهر الماركسية، فلطبيعة الصراع لديهم جدلية ثنائية تقابلية، أو ما يعرف بصراع الأضداد، وهو صراع مستمد من الجدلية الهيغيلية، فالمجتمع -لدى هيغل- يتغير بتفاعل قوى متضادة، ويبقى السؤال قائماً: إذا نشأ الصراع بين المتضادات فهل سيزول في حال الوصول إلى مجتمع اشتراكي؟ وهل ستزول الطبقات في ظل هذا المجتمع؟

لا يمكن حصر الصراع بين ضدين، وليست حركة التاريخ نتاج صراع ضدين: البورجوازية/ البروليتارية، فحركة التاريخ صراع، وتفاعل، وليست الثقافات في المجتمعات المتضادة كلها أضداداً، بل يمكن أنْ تتفاعل، أو ينفي أحدها الآخر.

لذا يمكن القول إنّ الماركسية نتاج الواقع الذي وجد فيه هيغل وماركس وأنجلز، ولا يمكن تطبيقها على المجتمعات كافة؛ لجمود الأدوات التحليلية. كما عقد النقد الماركسي صلة موهومة بين النصّ، وبنيته التحتية «الاقتصاد» فقد سجنت الماركسية النص في سجن القوى الاقتصادية.

٤-٣- البنيوية

يقوم جوهر التقابلات الضدية في النقد الغربي على أساس فكرة فلسفية أكثر منها لغوية، وقد أتى النقاد البنيويون أولاً بهذه الطريقة في استخدام اللغة إذ تنطلق البنيوية من موت المؤلف، والتركيز على النص الأدبي من خلال الثنائيات الموجودة فيه، فتعتمد الظواهرَ اللغوية؛ لاستنتاج الدلالات والمعاني.

وتوحي كلمة (binary) بعبارة مؤلفة من Binary opposition أي (شيئان ، أو مزدوج) كما في عبارة (كوكب مزدوج)، أي كوكبان تسيطر عليهما قوة جاذبية واحدة).[٣٣] إذ تشيع الثنائيات في اللغة: أعلى/ أسفل، بطيء/ سريع، عقل/ طيش، حقيقة/ كذب، أسود/ أبيض، رجل/ امرأة...الخ.

ويشكل مفهوم التقابلات الثنائية الضدية عصب المدرسة البنائية في النقد والتحليل البنيوي/ البنائي.

وينحدر هذا المفهوم بوصفه مفهوماً بنيوياً من دراسات ليفي- شتراوس حول الأساطير. ولا وتستخدم اللسانيات / الألسنية، والتحليل البنيوي فكرة الثنائيات الضدية من جهة الكلمات والمفاهيم فحسب بل من جهة تقاليد النص ورموزه.

وتتضمن فكرة الثنائيات التقابلية الضدية ذاتها مركزية نظام معين أو وجوده. وتعد هذه الدلالة الثنائية ثابتة ومنظمة في أعين البنيويين، وغير ثابتة ومحطمة لما بعد البنيويين.[٣٤]

حاولت البنيوية الماركسية أن تحقق حلاً وسطاً تستطيع البنيوية اللغوية للنص الأدبي على أساسه أن تكون مستقلة (الداخل) من ناحية، وأن تؤكد علاقتها بالبنى والأنظمة الأخرى كالنظام الاقتصادي والصراع الطبقي والواقع الثقافي العام (الخارج) من ناحية أخرى. أما البنيوية الأدبية فترفض الربط بين النظام اللغوي الداخلي وأية أنظمة أخرى خارجية.

يعني هذا الكلام أنّ ثنائية الداخل/ الخارج لازمت الفلسفة الغربية والمدارس النقدية، وتحيل هذه الثنائية على ثنائية الذات / الموضوع، وهي ثنائية فلسفية النشأة والطابع؛ ذلك لأنّ رحلة المعرفة الإنسانية بين الشك واليقين طويلة، فقد أتت تجربة (جون لوك (J. Locke ، فأبرزت أهمية الحواس في إدراك الوجود المادي الخارجي، ومثالية (كانت) I. Kant وفكرة الشك في قدرة الحواس على تحقيق المعرفة اليقينية بالكون؛ لتأكيد أهمية العقل في تحقيق المعرفة، وتيارات الشك التي فقدت الإيمان بالتجريبية والمثالية، وذلك مهّد لظهور البنيوية اللغوية والأدبية.

لقد نظرت البنيوية إلى الثنائية على أنّها خصيصة من خصائص الفكر الإنساني، واتخذتها بوصفها تقابلات ابستمولوجية (Epistemology): الدال / المدلول، اللغة/ الكلام، وعانت صراعاً بين طرفي ثنائية هل النص الأدبي بنية مغلقة مستقلة، أو بنية نظيرة لأنساق عامة أخرى ليست أدبية؟ بين انغلاق النص واستقلال العلامات، وبين كون النص نظيراً لأنساق ثقافية واجتماعية واقتصادية.

الصراع بين طرفي ثنائية الداخل / الخارج لدى البنيويين مع أن الداخل لا يمكن أن يكشف عنه إلا برؤية الخارجِ هذا الداخلَ، هذا الخارج هو الخارج الاجتماعي والثقافي....

أمّا ثنائية الذات/ الموضوع فالذات المقصودة لدى البنيويين هي الذات الدريكارتية العليا القادرة على تحقيق المعرفة الإنسانية وتشكيلها[٣٥] حينما تفشل الحواس، وتتوقف وظيفتها عند حدود الظاهر المادي من ناحية، وتحقيق معرفة عليا لا تحتاج إلى استخدام أدوات المنهج التجريبي؛ لإثبات صحتها من ناحية أخرى.

الذات التي ترفضها البنيوية هي الذات الفردية، أمّا الموضوع فهو النسق أو النظام. ويتكلم رولان بارت R. Barthes وميشيل فوكو M. Foucault على ثنائية أخرى مختلفة هي ثنائية الأنا/ الآخر متأثرَيْن بدراسات فرويد S. Freudالنفسية، وسيكون لهذه الثنائية أثر مهم في التفكيكية- كما سيأتي لاحقاً- إذ يقوم فكر بارت والبنيويين على كبت الذات، أو الهروب منها منطلقين من أساس فلسفي لغوي سياسي



نقدي هو أن الذات المستقلة لا تتفق وأفكارَ البنيوية الجديدة فلسفياً.[٣٦]

واعتمدت الفلسفة الغربية ثنائيةَ الداخل / الخارج على أنها أساس للمعرفة، وقد مرّ سابقاً أن هيغل ونيتشه مثّلا قطب الخارج في إرجاع المعرفة الإنسانية، وديكارت وكانت مثّلا قطب الداخل، العقل البشري، وثمة فلاسفة وقفوا في المنطقة الوسطى بين القطبين، وينسحب هذا الأمر على الدراسة النقدية، فالقول بوجود الحقيقة الخارجية يعود إلى نظرية المحاكاة الأرسطية، أمّا أنْ تكون أسس المعرفة موجودة في داخل العقل البشري فتعني تأكيد الذات. فثمة ثنائية نجم عنها ازدواج فلسفي أدّى إلى جدل مستمر بين تأكيد الذات وتفتيتها لدى البنيويين ومن بعدهم التفكيكيين.[٣٧]

يعني الكلام السابق أن القضايا الأساسية التي شغلت النقاد من القرن السابع عشر إلى الآن عن معنى النص، ووظيفة اللغة، وحضور الذات أو غيابها سواء أكانت ذات المبدع أم ذات المتلقي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطورات الفلسفة الغربية؛ ذلك لأن الفكر الفلسفي ليس منفصلاً عن الفكر النقدي واللغوي، فقد كان الفيلسوف الغربي ناقداً أدبياً في معظم الحالات.

والنقد البنيوي استمرار للنقد السابق، وللفلسفة التي أنشأت النقد السابق، وثورة عليها في الوقت نفسه، فقد دعا البنيويون إلى الداخل، لكنه ليس الذات الرومانسية، وليس ذات المتلقي، الداخل هو داخل النص الأدبي مستقلاً عن ذات المبدع والمتلقي، فالذات لدى النقاد الجدد هي الذات بالمفهوم التجريبي، والفلسفة الغربية هي فهم للواقع الغربي في مواجهة الذات داخل سياق التجربة.[٣٨]

وقد وُجدت البنيوية بهدف الخروج من ثنائية مذهب علمي تجريبي لدراسة مادة غير علمية، لا تخضع لمقاييس المذهب التجريبي، فتبنوا المنهج العلمي التجريبي بعد مدة من الشك الوجودي؛ لإعادة الثقة في المنهج التجريبي الذي يُعمل العقل، فـ «تجريبية البنيوية سبب لرفضهم المبدئي الذات الديكارتية»[٣٩]، فنظروا في الأنساق الداخلية للنص الأدبي، وبهذا الصنيع عملوا على نفي قدرة الذاتِ تأكيدَ نفسها، فالذات تحدّدها اللغة، وتحكم حركتها، واللغة –لدى البنيويين- هي المكوِّن السببي للذات، تحل محلّ البنية الاقتصادية التحتية التي تفسر الأدب، والظواهر الاجتماعية.

نفت المدرسة الفلسفية الفرنسية وجود الذات على أنها نقطة انطلاق، أما الفلسفة الأمريكية فقد أكدت وجود الذات الحرة على أنها نقطة انطلاق؛ لذلك نظر الأمريكيون إلى البنيوية على أنها جبرية تناقض حرية الفرد، فثقافتهم تقوم في الأساس على الحرية في الاختيار.[٤٠]

يؤكد الكلام السابق أنّ للنقد الغربي صيغة فلسفية واضحة مرتبطة بأزمة الإنسان الغربي، فثمة فكر فلسفي متجذر عبر قرون، وثمة ثورة صناعية وعلمية حوّلت العلاقات التقليدية إلى أزمة خاصة بالإنسان الغربي. ويمكن أن نعد جهود ليفي شتراوس في الأنثروبولوجيا البنيوية نقطة انطلاق البنيوية غير اللغوية، فقد أحدث نقلة حقيقية للأنموذج اللغوي إلى أنساق أخرى غير اللغة.

سعى شتراوس بالثنائيات المتقابلة إلى إقامة مبادئ جبر دلالي «فحين يكون السلوك الثقافي قادراً على نقل المعلومات لابد للسنَّة (الكود) التي يتم التعبير عن الرسائل بوساطتها أنْ تكون ذات بنية جبرية»،[٤١] كما دعا إلى دراسة التمايز بين المتقابلات، فالهدف من دراسة التقابلات في الفلسفة اكتشاف كيفية استخدام العلاقات الموجودة في الطبيعة «كما تدركها الأدمغة البشرية في توليد منتجات ثقافية تشتمل على هذه العلاقات ذاتها».[٤٢]

وجد شتراوس أن ثمة تقابلاً بين الثقافة والطبيعة، فالثقافة تميز البشر من بقية الحيوانات (الطبيعية)، فالمفاهيم الثنائية تشكل جزءاً من طبيعة الإنسان «وعلى سبيل المثال فإن الرجال والنساء متشابهون بمعنى ما على الرغم من أنهم متقابلون ومتبادلو الاعتماد بمعنى آخر..»[٤٣]

ويرى أنّ الأنا الإنساني لا يوجد في ذاته أبداً، وليس ثمة أنا إلا وهو جزء من النحن، بل إنّ كل أنا هو فرد ينتمي إلى كثير من مجموعات النحن، والثقافة مكتسبة، أما الطبيعة ففطرية، وثمة ارتباط للإنسان بالطبيعة، وهو يحاول أنْ يصل إلى الثقافة، وبينهما تقابل، والتحول من الطبيعة إلى الثقافة تحول من العاطفة إلى العقلنة، وهو يمر بمرحلة وسطى.[٤٤]

ووجد أن الإنسان قد طوّر قدرة فريدة على الاتصال بوساطة اللغة والدوال؛ ولذلك لابد لآليات الدماغ البشري «من أن تشتمل على قدرات معينة في القيام بعمليات التمييز بين + / - وذلك من أجل تناول الثنائيات الناتجة من ذلك بوصفها أزواجاً متعالقة، والتعامل مع هذه العلاقات على النحو الذي تُعامل به في جبر المصفوفات»[٤٥]

وبما أنّ الدماغ البشري ينزع إلى التعامل مع التقابلات الضدية الثنائية فقد بحث شتراوس في تدخل الأضداد في تركيب الأسطورة، فوجد أنّ كل أسطورة تقابل مجموعة من المفاهيم المتعارضة والمتقابلة، وهي مجموعة ثنائية مستقاة من مجالات الخبرة العملية البشرية، ثم رأى أنّ ذلك كله يمكن تطبيقه على الأدب، والشعر بصورة خاصة.

درس شتراوس التنظيم الثنائي في المجتمعات، وهو تنظيم بين مجتمعات تضم أكثرها بدائية، وأكثرها تقدماً، وسلسلة كاملة من المجتمعات المتوسطة، وهي علاقات يحكمها بعض التشابه، وبعض التناقض، ورأى أنّ التنافرات هي التي تمنح الثقافات شخصيتها.[٤٦] وأن الثقافات المدروسة ثقافات ذات أقنعة، ومفهوم القناع هو الذي شكّل لديه مفتاح الثنائية.[٤٧]

إن ثنائية نمط معيشة مجتمع ما تؤثر في حياتهم اليومية، وتمتد إلى جميع مواقفهم النفسية، وتنظيمهم الاجتماعي، وأفكارهم الغيبية؛ لذلك تناول شتراوس أشكال الثنائية، وتجليها في البنيات الاجتماعية من خلال أشكال متعددة من الثنائيات متحدة المركز (تقابلات) بين ذكر / أنثى، عزوبة/ زواج، مقدس/ مدنس) وأشكال متعددة من الثنائية القطرية. والتنظيمات الثنائية لديه تنظيمات معقدة، فثمة ثنائيات متحدة المركز، وثنائيات قطرية، وطبيعة ثلاثية للثنائيات متحدة المركز.[٤٨]



تابع شتراوس أيضاً ثنائية الفن التمثيلي والفن غير التمثيلي، ودرس التحول إلى ثنائيات أخرى، وأفضى ذلك كله إلى معاينة ثنائية هي علاقة متبادلة بين التعبير التشكيلي والتعبير التخطيطي، وتقدم القاسم المشترك الوظيفي لمختلف تظاهرات مبدأ ازدواج التمثيل.(٤٩)

لكنّ شتراوس حين درس الأسطورة لم ينظر في محتواها السردي بقدر ما نظر إلى العمليات الذهنية الكونية التي تبني الأسطورة مثل إقامة التقابلات الثنائية، وهي أمور تحكي عنها الأسطورة بطريقة ما. واهتم باللغة أكثر من الكلام، فركز على الدراسة الآنية للغة مع أنه لم ينكر الأبعاد التعاقبية لها. وقد افترض فرديناند وسوسير F.D. Saussure وجود علاقة جدلية داخل النسق بين الدال (الصوت السمعي)، والمدلول (الصور الذهنية)، وأكّد مفهوم التعارضات الثنائية في اللغة، وهذا ما ساعد شتراوس على التوسط بين العناصر المتضادة مثل ساخن/ بارد، أرض/ سماء، ذكر/ أنثى، قديم/ جديد... وكذلك تقبل ميشيل فوكو التعارضات الثنائية في محاولته الكشف عن الأركولوجيا اللاواعية للمعرفة في كتابه أركولوجيا المعرفة، فقد اعتمد نظام الأشياء لديه على الفرضيات البنيوية.(٥٠)

ناقش روجيه غارودي R. Garaudy (٥١) آراء شتراوس وفوكو وغيرهما، ورأى أن البنيوية قد حلت محل الوجودية الفرنسية، وجاءت ردّ فعل، فقد اشتطت الوجودية في النزعة الفردية، وشددت على الذات، ومسؤولية الإنسان، فورثتها البنيوية على أنها نقيض لها، وشددت على الصراحة العلمية والموضوعية.

وطورت البنيوية بعض ما جاء به الشكلانيون الروس، وتأثر البنيويون بمقولات سوسير، ثم خرجوا من ألسنيته مع أنه لم يستعمل كلمة بنية.

نظر الشكلانيون الروس إلى البيت الشعري على أنه بنية طباقية معقدة، وأصبحت جهودهم أحد مصادر البنيوية الفرنسية التي قدمت نفسها على أنها حركة للفكر، ومنهج نقدي يعمل على اكتشاف القوانين التي تتحكم بالاستخدام الأدبي للغة إذ يقوم التحليل البنيوي على وجود بنية كبرى للنص، وبنيات صغرى تقوم بينها علاقات تنافر وتضاد، أو تشابه ومماثلة.

قامت الدراسات البنيوية على أن مفهوم اللغة يقوم على أن ثمة نسقاً وراء استخدامنا اللغة، وهو نمط الثنائيات المتضادة، فعلى مستوى الفونيم تشمل هذه الثنائيات الصائت /الصامت، المجهور/غير المجهور... وثمة منطقة وسطى يلتقي فيها طرفا الثنائية مع احتفاظ كل طرف بتفرده.

فاتجهت الدراسات البنيوية في نسقين: النسق العام أو النظام، والأنساق الفردية، فقد درسوا الأعمال الفردية؛ ليستخلصوا من بناها الصغيرة التي ترتبط بعلاقات تضاد تحكمها قاعدة التضاد الثنائي أنموذجاً، أو نسقاً فردياً واحداً.

والنسق هو «نظام ينطوي على أفراد فاعلين تتحدد علاقاتهم بمواقفهم وأدوارهم التي تنبع من الرموز المشتركة والمقررة ثقافياً في إطار هذا النسق، وعلى

نحو يغدو معه مفهوم النسق أوسع من مفهوم البناء الاجتماعي»[٥٢]

ويعود الاهتمام بالنسق لدى البنيويين إلى تحول الاهتمام بالذات الفردية (الرومانسية) على أنها مصدر للمعنى، فاتجاهها إلى الأنساق يعني ابتعادها بالذات عن المركز، فتغدو أداة من أدوات النسق لا أكثر.

ويعايَنُ النسق من جهة كونه عملية معقدة ثنائية، أي إنها في جذورها تنبع من تمايز ظواهر معينة في جسد النص أو الحكاية، ثم من تكرارها عدداً من المرات، ثم من انحلال هذه الظواهر واختفائها، بهذه الصفة يكتسب النص طبيعة الجدلية [٥٣]؛ لذا لابد من توافر التضاد؛ ليتشكل النسق، ولكي يتشكل لابد أن ينحل؛ لتنشأ عبر التغاير (الحضور والغياب) بنية تقوم على ثنائية ضدية تنبع من التمايز بين عنصرين أساسيين.[٥٤]

يرى ميشيل فوكو أن الذات تُبنى من خلال ضدها الآخر، إذ تؤسَّسُ الحرية بحضور الضدّ وهو القيد، وفي كل نص شعري بنية جدلية لا تظهر في نص واحد بل تنتشر في النصوص كلها، وتترابط ترابطاً جدلياً.

كما أن شبكة العلاقات المتنامية في النص تؤدي إلى خلق أبعاد خفية له تنجم عن الزئبقية التي تسم الأنساق النصية، كما أن تضاد هذه الأنساق يعمّق مدلولاتها، ويفجر طاقاتها فـ «النتاج الأدبي ينقسم إلى قصدين، ولا يمكن أن يعدّ سوى خصومة عميقة بين كيانين متباينين وحالتين متناقضتين: القرابة والعنف لحركتين متناقضتين لا يمكن أن تنسجما أبداً أو تستقرا، فالعمل لا يكشف عن تضامن، بل عن صراع دائم بين قياس العمل الذي يصبح ممكناً والزيادة في العمل التي تجنح نحو المستحيل، بين الشكل الذي يفهم به العمل، والسمة اللامحدودة التي يحافظ بها العمل على ذاته، بين القرار الذي يجسّم كينونة البدائية واللاقرار الذي يجسّم كينونة إعادة البداية».[٥٥]

إنّ لغة البنيوية غامضة، وإيحاءاتها محيّرة، وقد اتخذت طريقة في التفكير تتعارض مع الفردية، فمهّدت لبروز مقولات فلسفية مشكِّكة، كاختفاء الذات، وموت المؤلّف، واهتمت بما هو عام، وعالمي على حساب ما هو خاص، ومحلي.

وهي بإلحاحها على موت المؤلف سقطت في فخ المطلق حين حاولت إيجاد قانون عام وشامل.

وقد غرقت في الرموز المبهمة، وأغفلت الجانب الاجتماعي للرموز، كما أغفلت خاصية التحليل الرمزي؛ أي التركيز على المضمون الثقافي بهدف إبراز المعاني المرتبطة بالرموز، فركزت على الأبنية الصورية المجرّدة.

وتتعامل البنيوية مع الخصائص الداخلية للنص، ومسوّغها أدبية الأدب من غير أن تهتم بأية وظيفة للأدب غير المتعة الناجمة عن الأدبية، فأبعدها بحثها في أدبية الأدب، وفي العلاقات التقابلية الضدية فيه عن الطرف الثاني من الثنائية، وهو وظيفة الأدب، فلا يعير البنيويون اهتماماً للرؤية الفكرية؛ لأنهم يحصرون اهتمامهم بالبنى، والأنساق اللغوية في



النص، وهو أمر يؤدي إلى عدم التفريق بين النص الجيد، والرديء.

إن المناهج النقدية الحديثة مأخوذة من الفكر الفلسفي الغربي، فثمة علاقة وثيقة بين الحداثة النقدية والجذور الفلسفية لها، وأبين دليل على ذلك المنظومة المصطلحية للنقد الغربي مثل: الداخل/ الخارج، الشك/ اليقين، الذات/ الموضوع، اللغة الواصفة/ الميتا لغة.. وهي مصطلحات مستعارة من حقل الفلسفة، فثمة آراء فلسفية حول صراع الثنائيات، والتقائها.

وقد أقصت البنيوية التاريخ، وأهملت البعد الاجتماعي للنص الأدبي لكن فيما بعد أتت البنيوية التكوينية «الماركسية» لتتلافى النقص، فجمعت بين النقد الماركسي والنقد الشكلي مع الإبقاء على الاهتمام بالبنية اللغوية للأعمال الأدبية، وعدم عزلها عن الإيديولوجيا التي يعدّونها جزءاً من اللغة. ومن هنا صار للبنية دور وظيفي متمثّل في تقديم رؤية الكاتب التي تمثّل في النهاية رؤية الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها. لكنّ هذا العمل يواجه صعوبة كبيرة، فكيف يمكن إجراء تحليل بنيوي تكويني لأعمال تنتمي إلى عصر نجهل الكثير عنه.

أصرّت البنيوية على العلاقات الضدية بين العلامات، لا على العلامات نفسها، لكنها أعادت فكرة سجن النسق من جديد؛ إذ جعلت الإنسان يولد فيها، ويستجيب لأنساقها الداخلية. فعزل النص عن الخارج أمر غير مقبول؛ لأن النص ينهض في ميدان ثقافي هو اجتماعي في النهاية؛ لذا تعجز البنيوية عن دراسة ثنائية الداخل/ الخارج في النص الأدبي.

٤-٤-ما بعد البنيوية

ارتبط مصطلح ما بعد البنيوية بكتابات المنظّرين الفرنسيين ميشيل فوكو، وجاك ديريدا J. Derrida، وهو مصطلح يشير إلى طريقة تفسير الذوات والمجتمع بطريقة تقطع مع نظريات المعرفة التقليدية السابقة، فالأفراد –خلاف ديكارت- ليسوا مبتكرين، أو مستقلين لأنفسهم، أو لمجتمعهم، بل هم بدلاً من ذلك جزء لا يتجزأ من شبكة العلاقات الاجتماعية المعقدة التي تحدد أين يمكن أن يظهر أي فرد، وبأية صفة.

وتؤكد ما بعد البنيوية أن التركيز على الفرد بوصفه وكيلاً مستقلاً يجب أن يُفكَّك. فالأطر الفكرية الفلسفية هي التي أدت إلى ظهور هذا المصطلح في الغرب، ولكي ندرس المدارس النقدية الغربية علينا دراسة تاريخ الفلسفة الغربية منذ لوك وهيوم مروراً بكانت وهيغل ونيتشه إلى هوسرل، وهايدغر M. Heidegger وجادامر H.G. Gadamer، فالمصطلح النقدي الغربي ينتمي إلى أساس فلسفي فكري غربي، والحداثة الغربية نتاج واقع مختلف تماماً عن الحداثة العربية، وحين طبق نقادنا العرب المصطلحات الغربية وقعوا في فوضى النقد؛ لأن الجديد في الغرب أتى استجابة طبيعية لتطورات اجتماعية، وفكرية،وسياسية.



٤-٤-١- التاريخانية الجديدة/ التحليل الثقافي

مثّل النقد الثقافي نظاماً بنيوياً له بنية كامنة في أعماق الخطاب الثقافي، ونجد في هذا النظام ثنائية ظاهر / مضمر. فالدلالة النسقية مضمرة تقوم بوظيفة الفاعل المحرك في الذهن الثقافي للأمة، وهو المكوّن الخفي لذائقتها، وأنماط تفكيرها، وصياغة أنساقها المهيمنة، فالنسق مضمر، يحتاج إلى جهد؛ لكشفه، مستتر بأقنعة البلاغة؛ لذا أوجد دعاته نظريات في القبحيات؛ لكشف حركة الأنساق، وفعلها المضاد للوعي النقدي. والانطلاق من التقابلات الثنائية الضدية ليس مجرد أداة إجرائية لتحليل النص الأدبي، إنها رؤية للعالم والوجود ويعني هذا أن ثمة حتمية في النقد البنيوي والنقد الثقافي تشبه الحتمية الديالكتيكية في الماركسية..

وقد ظهر في الفكر النقدي ما بعد الحداثي ما يعرف بالجماليات الثقافية (Cultaral Poetics) وقد ورد هذا المصطلح عند ستيفن غرينبلات (Stephen Jay Greenblatt) التاريخانية الجديدة بيّن به الإجراءات القرائية لتأويل المظاهر التي كانت قد تشكلت من خلال البحث حول كتّاب عصر النهضة. فالتحليل الثقافي في علاقته بالسياقات الاجتماعية يفهم ضمناً على شكل خارطة مرسومة داخل الفلك الجمالي الذي يمكّننا من رصد بعض الدلالات التصويرية لهذه الخارطة(٥٦)

ويهتم النقاد التاريخانيون ببعض التعبيرات الثقافية كالرمزي والمعتقد، والبنى الإيديولوجية للمجتمع التي تنتجها جميعاً(٥٧)

كما يهتم النقاد التاريخانيون بفحص العلاقة بين الكتابة والمجتمع، واختصوا بدراسة أدب عصر النهضة، وأدب العصرين الفيكتوري والإليزابيثي، والدراما الشكسبيرية، فقد أصبح العهد الفيكتوري مجالاً للتنافس والصراع بين الطبقة الأرستقراطية المعروفة بملكية الأرض والطبقة البورجوازية التجارية المتطورة، فقد يكون النص الأدبي مُظهِراً معنى ما لكنّ التأمل فيه يُظهر ضد ذلك، فقراءة العلاقات المضمرة في بعض مسرحيات شكسبير تشكّل مظاهر وجود مقاومة قوية، وأماكن ولادة طبقات اجتماعية، وسلطة الرهبان، وهي صور لوجود التمايز الثقافي والسياسي، والقومي(٥٨)

ويركز التحليل الثقافي على التمايز بين الطبقات الاجتماعية، وتحليل طرائق إنتاج الخطاب، وآليات تشكله من قبل السلطة التي تسعى إلى الهيمنة، فقد أسهم الصراع بين الطبقات الاجتماعية الغربية وفق مفهوم التحليل الثقافي في ولادة مفاهيم ذات مرجعيات وأشكال سلطوية: كالصراع بين الأنا والآخر، المركزي والهامشي، الفحولي والأنثوي... ويقرأ الناقد هذه الثنائيات في ضوء الأحوال التاريخية التي أنشأتها. فالشيء يُعرَف بضدّه/ الآخر، فلا تُعرَف الحرية إلا بحضور الضدّ/ السجن، ولا يمكن فهم البنية الجدلية إلا في النص كاملاً، لا في حدوده الضيقة.

وتهتم التاريخانية الجديدة بمصطلحات مثل: النص، والسياق، والأدب، والتاريخ بوصفها ضداً كلياً. والعالم من حولنا بناء ثقافي متعدد الأنساق الجدلية،



وحين يلجأ الناقد إلى دراسة الأنساق الجدلية لا يهمل القيمة الجمالية في النص الأدبي، بل يؤكّد ضرورتها؛ لتعزيز الثقافي خلاف أصحاب مشروع النقد الثقافي (Cultural Criticism) الذين يرون أن وظيفة النقد الثقافي تكمن في استتار القبحيات خلف الجماليات، ومهمة الناقد إظهار القبحيات من الأنساق المضمرة في النصوص الأدبية.

وقد أعلن عبد الله الغذّامي موت النقد الأدبي، وولادة النقد الثقافي، فقد رأى أن تركيز القراءات على الجمالي أغفل العيوب النسقية في الخطاب٥٩ ولا نستطيع قبول هذا الرأي، فلا يمكن أن يبنى نقد على أنقاض نقد، ولا يتحقق الخطاب الثقافي بمعزل عن جماليات اللغة، والمعنى.

ويتوسّل التحليل الثقافي قراءة الضد في البنية العميقة للخطاب الأدبي، وينمّي تضاد الأنساق الدلالة في النص الأدبي، ويفجّر طاقاته، ويولّد هذا الأمر شعرية نتيجة الجمع بين الضدين، ومسافة التوتر بينهما، والحركة الزئبقية للأنساق النصية.

إن النص الأدبي-وفق التحليل الثقافي- ينطوي على نسق مضمر يُظهِر جدليات الصراع بأبعاده الإنسانية والزمانية والمكانية من خلال الثنائيات الضدية، وهذا ما يعزز هيمنة النسق/ النظام ، فمفهوم النسق أوسع من مفهوم البناء الاجتماعي[٦٠]

ويضع الشكلانيون الروس النسق الأدبي مقابل النسق التاريخي، ويرون أن النسق الأدبي يتميز باستقلال تام، ويسمح هذا الاستقلال بالتفكير في مسألة أدبية[٦١] واهتمت البنيوية بالنسق حين تحولت عن مفهوم الذات، أو الوعي الفردي إلى انزياح الذات عن المركز، فلا تغدو له فاعلية في تشكيل النسق، بل تغدو وسيطاً لا أكثر. أما حين نقول إن الشعر في مرحلة ما يمثل حادثة ثقافية فيعني ذلك أن الشاعر يستمد مادته من ثقافة التفاعل مع مجتمعه، فثمة نسق جمعي، ونسق فردي خاص يمثل رؤية المبدع الخاصة، وقد يتمرد النسق الفردي على النسق الجمعي المضاد، وقد يُظهِر الخضوع لسلطته، ويتمرد في النسق المضمر، وفي الأحوال كلها يعيد المبدع بناء الواقع حين يتمرد عليه. واللغة الشعرية مرآة للأسيقة التاريخية، والثقافية، والجغرافية.

ويتخذ النسق في النص الأدبي طبيعة مراوغة، فيقدِّم في النسق الظاهر الرؤية، وتدخل في علاقة ضدية مع الرؤيا في النسق المضمر، فيجسد العالم في النص الأدبي بناء ثقافياً جدلياً معقداً يقدَّم في تشكيل خيالي باللغة الشعرية على هيئة أنساق مولّدة للدلالة.

تقوم الشعرية إذن على فكرة الأنساق المضمرة، وتتأسس الأنساق على مبدأ الضدية، فتزداد مسافة التوتر بين الرؤية والرؤيا، والنسق الظاهر والنسق المضمر.

إن النص الأدبي ثمرة التفاعل بين طرفي ثنائية تقابلية ضدية «القصد/الإنجاز» ومن الصعب الإمساك بهذا الجدل، فثمة أنساق إيجابية/ سلبية، جمالية/ قبحية، متجاوبة/ متصادمة، تتوالى في النص الأدبي.

تهدف التاريخانية -إذن إلى فهم العمل الأدبي في سياقه التاريخي، والتركيز على التاريخ الأدبي والثقافي، والانفتاح على تاريخ الأفكار، فارتبطت



بمفهوم التاريخ، والتطور التاريخي والثقافي، وعنيت بقراءة النصوص في ضوء مقاربة تاريخانية جديدة تعنى بكشف الأنساق المضمرة، وتقويض المقولات المركزية السائدة، فتستند التاريخانية الجديدة إلى لغة التفكيك، وفضح الأوهام الإيديولوجية في المجتمع، وترى أن ثمة تاريخين متضادين هما: تاريخ السيادة، والتاريخ المهمّش.

وربطت التاريخانية الجديدة النص بالسياق التاريخي والثقافي، وبحثت في التناص؛ إذ نظرت إلى النصّ على أنه شبكة من الأنساق التاريخية والثقافية المضمرة، فيزخر بالمعارف والإحالات التناصية، ويتضمن السياق الذي تمّ إنتاجه به.

ومن وجهة نظرها النص الأدبي نصّ مفكّك غير متجانس، تتحكم فيه جملة من الأمور المعرفية والفكرية، والنصّ والمؤلّف والقارئ في نظرها عوالم تتأثر بإيديولوجيا العصر، فتتفاعل النصوص تناصياً في حقبة تاريخية معينة، ويمتصّ النص الأدبي سياقياً ما تعبّر عنه النصوص الأخرى، وتتداخل معه دلالة، وتشكيلاً، ورؤية. والنصوص كلها تتفاوض وتتداخل في حقبة تاريخية معينة، فلا أفضلية لنصّ على آخر بمقوماته الفنية، والجمالية.

لكن التاريخانية الجديدة اتجهت إلى الطبقات المهمّشة، وهي التي تقع بين البنيتين الفوقية والتحتية، وهي تدّعي الحياد والموضوعية، لكنها ترتبط بخلفية إيديولوجية، فلا يميزون النص الأدبي من غيره من النصوص، ويرون أن النص الجمالي مثله مثل النصوص التاريخية والثقافية والاجتماعية؛ إذ تتضمن هذه النصوص أبنية وأنساقاً مضمرة تحمل في طياتها إيديولوجيات ثانوية، وتعبّر عن قوى معينة طبقية، أو سياسية متصارعة.

ويتوقف النقد التاريخاني عند أوجه الخلل، ويبقى عمله نقدياً فقط، ويهمل الجوانب الفنية والجمالية، ويغضّ الطرف عن الجوانب الشكلية واللسانية والسيميائية في الأدب.

التاريخانية الجديدة منهجية متعددة الموارد، تتجاوز الشعرية الشكلانية والجمالية بهدف البحث عن الأنساق المضمرة التي تربطها علاقة تضاد بالأنساق الظاهرة.

٤-٤-٢ التفكيكية

وجد التفكيكيون أن فهم الحياة على أساس التقابلات الثنائية الضدية يؤدي إلى حصرها في نمط ثابت، وليس في الحياة ثبات، فشككوا في الثنائيات التقابلية، ووضعوا المفاهيم التي تعتمد على القياس المنظم، والاتساق المنطقي موضع الشك، والاستفهام.

وقد تميز الفكر التفكيكي بأنه فكر عدمي، فالشك سمة علمية شرط ألا يكون هنالك غلو فيه. وهذا ما أوقع التفكيكيين في مغالاة كبيرة، فثمة حقائق في الحياة، وهذا يعني أن الشك يجب أن يكون نسبياً، فالحياة قائمة على ثنائية الشك/ اليقين، وتتنازع النفس الإنسانية واحدة من طرفي هذه الثنائية، وطبيعة الحياة قائمة على ثنائية التغير/ الثبات، فحين تتعدد الثنائيات يتعدد المسار الحركي التطوري؛ ذلك لأن الحركة تعتمد في جوهرها على وجود الأضداد. ففي النظام الواحدي تكاد تكون الحركة غير ملحوظة؛ لندرة وجودها،



ولندرة الخيارات المقدمة، ومن ثمّ ندرة الثنائيات. أما في حال وفرة الثنائيات. فإن الحركة موجودة بقوة، وهذا الأمر الاجتماعي ينسحب على الأدب، فالحركة عنصر أساس للتطور.

الأسلوب التفكيكي مقوِّض للثنائيات، والحقائق الأساسية. ففيما يتصل بالتفكيكية وما بعد البنيوية لم تعط هاتان المدرستان انتباهاً كافياً للثنائيات الضدية، «لأنها تمثل حنيناً إلى حضور الذات والمركزية في النص. وينتقد الناقد الفرنسي جاك ديريدا في كتابه «التركيب والإشارة والفعل في خطاب العلوم الإنسانية ١٩٦٦ سعي ليفي شتراوس من أجل القضايا الجوهرية في تفسيره الأساطير... وتسعى ممارسات النقد التفكيكي إلى تفكيك الثنائيات النمطية، والتقليل من أهميتها؛ لأنها تميل إلى تبسيط المعنى على نحو كبير جداً، ويظهر كيف يقلل النص من أثر البنية الثنائية فيه عن طريق وجود ثنائية تستعصي على الحلول السريعة المباشرة، أو عن طريق انفتاح النص على أكثر من قراءة أو تفسير يعتمدان على استجابة القارئ أو عن طريق تعددية المعنى وتنوعه.[٦٢]

لقد سارت الثنائية في الفكر التفكيكي في الاتجاه المخالف، فبعد الدمار الذي لحق بأوربا بعد الحرب العالمية الثانية. استخدمت الولايات المتحدة القنبلتين الذريتين، فشهدوا نتائج الدمار الذي لحق بهيروشيما وناغازاكي، وتأكد للعالم فشل العلم في تحقيق المعرفة اليقينية، وعاد الشك في قدرة العلم على تحقيق المعرفة.[٦٣] فتمت العودة إلى الذات. لكن هذه المرة بشكل مختلف عما كانت عليه، فقد خيّم شكٌّ فلسفي على العالم، وهو شك جديد ناتج من العالم المتغير والمتحول، ويفترض تحقيق المعرفة- حسب ديريدا- وجود مركز ثابت هو الكينونة، الجوهر، الحقيقة، وهي مدلولات عليا تمثل أرضية ثابتة تقف فوقها متغيرات العالم.

نشأت التفكيكية في مناخ من الشك الفلسفي في القدرة على تحقيق معرفة يقينية، فيقوم التفكيك على تحديد الشيء، ثم كشفه وفضحه، وكانت بعض الأفكار الأساسية لديريدا مثل الحضور/ الغياب تمثل غياباً للمركز الثابت للمعرفة، ورفضاً للثوابت والقراءات المتعمدة.

أما ثنائية الدال /المدلول فتتحقق في الفكر التفكيكي حين تتسع المسافة بينهما، وقد وصل التفكيكيون في الفصل بينهما إلى أبعد نقطة ممكنة. فالوجود – كما يرى هايدغر-[٦٤] يعلن حضوره في اللغة التي تخفيه في علاماتها. ويجسد النص الشعري حضور الوجود وغيابه في الآن نفسه. لكن الحضور/ الغياب، الكشف / التخفي ليس ممكناً دائماً لدى هايدغر؛ لأن اللغة تصطدم بالتقاليد؛ لذلك يشن هجوماً عليها، هذا الهجوم يرتبط بثنائية الحضور/ الغياب في الفلسفة الهرمنيوطيقية.

يرى التفكيكيون أن التقاليد جامدة تحول دون تحقيق تزامن طرفي الثنائية. فحضور الوجود الأصيل في اللغة لا يتحقق؛ لأنه يختفي ويغيب خلف جدران التقاليد المتوارثة؛ لذا كان الهجوم عليها أمراً إيجابيا، فلا يعبر النص إلا عن الغياب، فيأتي زائفاً.

تحول الشك الفلسفي عملياً إلى رفض القراءات

المتعددة والتقاليد. فالذات لدى (كانت) هي البديل لسيطرة المذهب التجريبي، ثم فشله في تحقيق المعرفة اليقينية، وبذلك تحولت ذات كانت إلى أداة للمعرفة، ذات صانعة للعالم، وهذا ناجم عن الشك المطلق لا عن الثقة في قدرات الذات.[٦٥] فذات التفكيك هي ذات المتلقي في تفسير النص؛ لذا تكثر القراءات للنص الواحد.

٤-٤-٣- بين البنيوية والتفكيكية

تعني التفكيكية تفكيك الخطابات والنظم الفكرية والغوص فيها بحسب عناصرها، ويرى جاك ديريدا J. Derrida إن التفكيك حركة بنائية، وضد بنائية في الآن نفسه، فنحن نفكك بناء، أو حادثاً مصطنعاً؛ لنبرز بنيانه، وأضلاعه، وهيكله، ولكن نفكك في الوقت نفسه البنية التي لا تفسر شيئاً، فهي ليست مركزاً، ولا مبدأ، ولا قوة، فالتفكيك هو طريقة حصر، أو تحليل، يذهب أبعد من القرار النقدي[٦٦] فالخطاب يتوالد باستمرار، ولا يتوقف بموت مؤلفه، فثمة علاقة جدلية قائمة بين ثنائية الحضور والغياب في جسد الخطاب، الحضور سمة مرئية، وظلال الغياب عميقة غائرة، وهو المدلول المنفتح على قراءة مستمرة تحاور القارئ.

لا تبحث التفكيكية فيما قاله المبدع، بل تقول ما لم يقله، فثمة فراغات في النص، والقراءة تقرأ ما لم يقله المؤلف، فثمة علاقات حضور وغياب، وهي علاقات يحكمها التضاد.

بين البنيوية والتفكيكية بين موت المؤلف، وولادة القارئ، وبين ثنائية الحضور/ الغياب إلى أن أفق الغياب هو أفق خلفي للحضور، وحضور أحدهما أمام الوعي يؤدي إلى استدعاء الغائب، فثمة تمييز حاسم بين الوجود والعدم، الحضور والغياب. وقد ربطت البنيوية بين العلامة والمتضادات الثنائية، فجمعت بين الدلالة والتماثل بين المتقابلات. وتتبنى التفكيكية مفهوم الثنائيات الضدية، لكنها تبتعد عن التوفيق بين الأضداد. فالتفكيك تغير لا نهائي للنص بينما يرى البنيويون النص مغلقاً، والتفسير مغلقاً ونهائياً. كل قراءة، لدى التفكيكيين صحيحة إلى أن تفكك القراءة نفسها بنفسها، فكل قراءة لديهم هي إساءة قراءة. والعلاقة بين التفكيك والبنيوية –إذن- علاقة امتداد وتمرد في الآن نفسه. فقد بدا بعض التفكيكيين بنيوياً، وحين فشل المشروع البنيوي في تحقيق طموحاتهم تمردوا عليه.

ثمة ثنائية، وصراع في مجال العلاقة بالتقاليد، وتختار التفكيكية ثنائية التقاليد المتمثلة في استحالة الهروب منها، وضرورة تدميرها؛ للكشف عن الكينونة/ الوجود والتجربة الإنسانية التي حجبتها التقاليد. وقد شغلت هذه القضية هايدغر ونظريته الهرمينوطيقية. فاللغة تكشف، وتخفي في الآن نفسه.

ويمثل التضاد الثنائي عنصراً مشتركاً في الدراسات البنيوية كلها، لكن التفكيكية نتجت من ثنائية الشك واليقين، ثنائية الذات والموضوع، الداخل والخارج، بناء على ما سبق يعني القول بإمكان المعرفة تأسيساً على الحواس الشك في سلطة الطرف الآخر للثنائية، والعكس صحيح. فقد ظهرت البنيوية في أحضان العلم والتجريب، لكن الدمار الذي لحق بأوربا في أثناء



الحرب العالمية الثانية التي انتهت باستخدام الولايات المتحدة قنبلتين ذريتين في هيروشيما وناغازاكي أدى إلى شعور بالرعب من نتائج التطبيقات التكنولوجية للاكتشافات العلمية، فتأكد للعالم أن العلم فشل في تحقيق السعادة والأمان والمعرفة اليقينية، وعاد عصر الشك عنيفاً: الشك في قدرة العلم على تحقيق المعرفة، فكانت موجة الشك الجديدة أكثر عمقاً وشمولاً، ومن هنا نشأ الفكر التفكيكي رافضاً الاعتراف بوجود المركز الثابت، فهم يحددون الشيء، ثم يكتشفونه، ويتعين على ذلك أن ثنائية الحضور/ الغياب ثنائية لا نهائية الدلالة[٦٧]

وتتبنى التفكيكية –إذن- مفهوم المتقابلات الضدية الثنائية مبتعدة عن التوفيق بين الأضداد (Reconciliation of Opposites) فقد أحلّ التفكيكيون اللعب الحرّ للدوال محل التضاد الثنائي، فالدلالات/ الكلمات لا تكتسب دلالتها من تجمعها في تقابلات ثنائية يحدّد فيها معنى كلمة غائبة من معنى كلمة أخرى حاضرة في النص، بل تكتسب معناها المراوغ، والمتخفي عن طريق لعب المدلولات، وحركتها الحرّة، فيتمّ تحديد المعنى بصفة مؤقتة إلى أن يفككه قارئ آخر.

٤-٤-٤- الثنائيات الضدية في مفهوم جاك ديريدا

يرى ديريدا أنه لابد من الغياب الخالص؛ لكي يتم إعلان الحضور، وبهذه العملية يتحقق الإلهام/ العمل الإبداعي، وتتكشف الأشياء من خلال اللغة بتسمية اللاشيء الجوهري أو معنى المعنى -كما ورد لدى الجرجاني- فالغياب الذي ينسبه ديريدا إلى الكتابة المبدعة هو ما يستجلب الحضور الإلهامي للنص والقارئ حين يعلن النص عما كان منطوقاً، ويصمت كما يرى فوكو، وهو أيضاً تقنية الكلام المتحايل التي اعتمدها أرسطو على وجود محتمل معين وصفه.[٦٨]

تكلم جاك ديريدا على تقابل الظاهر والمضمر، ووجد أن هذه الثنائية دليل على أن وجود نص نهائي هو وهم كبير، «فلا يوجد مؤلف نهائي، أو معنى نهائي لأي نص مكتوب»[٦٩] ذلك لأن العناصر التي يتألف منها النص غير ثابتة الدلالة ، فثمة نصوص بعدد المتلقين، والنص الواحد يتعدد، ويتنوع، ويختلف تبعاً للحظات التلقي لدى المتلقي.

جمع ديريدا بين الوظائف المتقابلة في علم اللغة مثل المقابلة بين الظواهر الآنية وعبر الزمنية، ورأى أنها لا تنفصل عن بعضها، ويندرج ذلك كله في مبدأ الاختلاف، ورأى أن اللغة تتضمن القوى المتضادة، فالاختلاف بناء وحركة، وساكن وفعّال.

وتهتم التفكيكية بعامة بتحليل التقابلات الثنائية الضدية داخل النص، وتقوم على رفض ثبات المعنى في منظومة النص، فقد درست البنيوية توضُّع البنى في أنساق تحيل على مدلولات متعددة نهائية، وهي لم تعط منزلة فاعلة للمتلقي؛ لأن النص هو الذي يقدم المعنى إلى المتلقي، وبذلك ينطوي فهمُ المتلقي المعنى على ما يتيحه له النص بتعدد أنساقه، وحركة بنياته، وانتظام تراكيبه، أما في الفكر التفكيكي فالبنى في حال مستمرة لا نهائية؛ لانعدام الثقة بالحقيقة المطلقة، وإعادة كل شيء إلى حال ثبات، وانحطاط

النموذج الإنساني أمام النص. فلا توجد حقيقة نهائية، ويعني تحليل النص الأدبي توليد تفسيرات متعددة في قراءة النص، كل قراءة تحطم القراءة السابقة لها.

وقد نظر ديريدا إلى الفكر الغربي على أنه ينطوي على مجموعة من الثنائيات الضدية: خير/شر، خطاب/ كتابة، عقل/ جنون، ويمثل الطرف الثاني للثنائية نقداً، ووجهاً سلبياً للطرف الأول. ويضفي هذا الأمر على النص جمالاً؛ لأن الثنائيات المتوافرة فيه تطيل أمد بلوغ المرحلة النهائية لفهم النص.

ثمة ثنائية –إذن- بين المعنى الثابت وتغاير المعنى اللانهائي، هي ثنائية ثبات/ تحول، فكل دال يقود إلى غيره، وكل معنى مؤجل بشكل لانهائي، ويتخذ نظام الاختلاف هذا لدى ديريدا شكل ثنائيات ضدية: الطبيعة / الحضارة، الخير/ الشر...، والعلاقة بين الثنائيات الضدية تختلف باختلاف السياق الواردة فيه، فيتعرض النص الأدبي لديه للتخالف لا للتوافق، ليس أحادي المعنى، له مركز فلسفي أو غير فلسفي، وثمة تضاد بين المركز والتمركز الذي يحاول فرض نفوذه ويقود إلى دوران الخطاب حول أنموذج معين، وهذا ما سعى ديريدا إلى تقويضه.[٧٠]

ويتعين على الكلام السابق أن هدم التمركز لدى الفكر التفكيكي يتم عبر التقابلات الثنائية الضدية، فثمة تغليب لطرف دون الطرف الآخر في الثنائية، ويسعى التفكيك إلى جعل الثنائيات في حركة مستمرة، فمن اختلافها يتوالد المعنى.

يعني هذا الأمر أن الثنائيات المتوالية في الفلسفة الميتافيزيقية تنهي نفسها، إذ يدعو التفكيك إلى حرية في الأنظمة اللغوية للوصول إلى تعدد المعنى اللانهائي.

ويراوغ المدلولُ الدال في العلاقة بين الدال والمدلول، ويصبح الدال علامة عائمة يحاول المتلقي تثبيتها للوصول إلى المعنى، ويحيل هذا الأمر على ثنائية حضور/ غياب، فلا تظهر الكلمات من غير التضاد والاختلاف، وهذه الثنائية ناجمة عن الاختلاف، ولكي يعمل الحضور يجب أن يمتلك خصائص الغياب، ويتعين على ذلك أنه ليس ثمة حضور مادي للعلامة، وثمة سعي وراء المغيَّب في اللغة، والمعاني المؤجلة، وهذا يدخل في علاقة ضدية مع فكرة الحضور.

ويعني ديريدا بالاختلاف عنصر تثبيت الدلالة، أما التأجيل فهو عنصر تفكيكها.[٧١] التفكيك إذن يعزف على وتر التأجيل، فثمة مراوغة دائمة للدال. وخلاصة هذا الأمر أن النص لا يوجد إلا في التلقي. الحضور لدى ديريدا هو حضور الشيء على أنه مادة، ووجود، تحديد كينونة ما هو كائن بوصفه حاضراً. وبما أن ثمة شكاً لدى التفكيكيين في كل شيء ثمة شكٌّ في النظام الخارجي، وفي وجود مركز مرجعي خارجي يمكّن اللغة من الدلالة؛ لذا يقترن الحضور بالغياب، وتتوالى الدلالات اللانهائية، والحضور لم يعد حاضراً إلا وهو مقترن بالغياب داخل النسق. فلا يوجد شيء حاضر فقط، أو غائب فقط، لقد طور ديريدا مفهوم ثنائية الحضور/ الغياب إلى تنويعات مختلفة. فالحضور فلسفياً ليس قائماً الضرورة على نفي الإحالة على مركز خارجي، بل يتم البحث في



علاقة العناصر والوحدات الصغرى بعضها ببعض في ضوء الثنائية من غير أن يكون هنالك حضور لميتافيزيقا الحضور،[٧٢] وتعتمد العلامة المستخدمة على حضورها في لحظة استخدامها لكنها تتحدد بالمعاني الغائبة لدلالتها حين استخدمت في زمن آخر، أي الغياب الحاضر: حضور ما هو غائب وغياب ما هو حاضر، وكل طرف يستدعي الطرف الآخر.

ولا يعني رفض الحضور تأكيد الغياب بديلاً منه، فأي بديل سيخضع لعمليات تدمير مستمرة حتى لا يتحول إلى جدار يحجب الكينونة في تأسيسها الأول، فثمة لا نهائية في القراءة بسبب غياب المركز الإحالي للنص.

ويتضح مما سبق أن ديريدا قد نظر إلى ثنائية الحضور/ الغياب على أنها لعبة ديناميكية، فثمة معنى وجد بلعبة الحضور والغياب، وثمة لا حضور، ولا غياب، ويشير ديريدا إلى أننا محكومون بمنطق ثنائي كلما حاولنا الخروج من سيطرته أعدنا صياغة الأسس ذاتها.

وبعد هذا العرض نقول: إذا كانت البنيوية قد أولعت بقيود الإحصاءات، والجداول المتشابكة التي تشوّه النصّ الأدبي فإن التفكيكيين قد نادوا بالحرية اللا متناهية، وشكّكوا في الوجود والمعرفة، ومن ذلك تشكيكهم في المعنى الأدبي، فنادوا بلا نهائية المعنى، واللعب على الدوال، وتمردوا على كلّ فكر مركزي، وقضوا على كلّ يقين موضوعي، وعملهم هذا فلسفي أكثر مما هو نقدي.

ولا تبتعد لا نهائية الدلالة كثيراً عن تعدد الدلالة في إطار العلاقة بين الدال والمدلول، فحين تحدث ديريدا عن مركزية الكلمة داعياً إلى تجاوزها إلى لا نهائية الدلالة، وأعطى للمتلقي وظيفة منتج الدلالة أنقذ النصّ من الانغلاق الذي نادت به البنيوية، فالمعنى مؤجل إلى ما لا نهاية، وفي هذا الأمر نفي للنسق البنيوي. لكن التفكيكية لا تؤمن بوجود نسق يمكن فهمه، فهي تخرّب كلّ شيء، وتشكّك في كلّ شيء، وتدمّر النماذج الموجودة من غير أن تقدّم أنموذجاً؛ لذا تتسبب في حيرة نقدية كبيرة، فقد أنكر ديريدا ثبوت المعنى، وشُغف التفكيكيون بمصطلحات غير واضحة لإبهار القارئ.

وتفتقر التفكيكية إلى التفكير الحواري والتاريخي، فالنصوص لديهم مأزقية تنتهي بتفكيك نفسها بنفسها، فيراوغ التفكيكي في مطاردة الدوال، ويصطنع ذلك استعراضاً لمهاراته التذوقية، وتفتقد مقولات التفكيكية إلى البرهان على صحتها، فقد فتحوا النصّ الأدبي على الاحتمالات جميعها.

٥- الثنائيات الضدية في الفكر العربي القديم

التقابلات الثنائية الضدية وليدة فكر معرفي يتحرك، وينسج مسار حركته، ويتشكل تاريخياً، وهو ينجم عن الواقع الذي يقرؤه في أثناء حركته، يُحكم بشروط تبدأ بالاقتصاد، وتنتهي باللاوعي.

ولثنائية النسق الكوني، ما يماثلها في تفكيرنا، فقد رأى الفلاسفة أن العقل يدرك الحقيقة بالثنائية وثمة ثنائيات كثيرة لها أشد الحضور في حياتنا، فلا وجود لشيء من غير ضده. أما اللغة فهي أداة تحقيق معاني

الحياة، و«لأن حقائق المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، فإذا انحرفت المعاني، فكذلك تتزيف الألفاظ، فالألفاظ والمعاني متلاحمة ومتواشجة...»(٧٣)

يفعّل العقل ثنائية الفكر/ الموضوع رغبةً في الوصول إلى الحقيقة بالعقل المجرّب أمام الطبيعة. ويعدّ الجاحظ من أوائل الذي التفتوا إلى قانون الثنائية الضدية في الثقافة العربية على أنه قانون الحياة الجوهري، إذ يرى أن العالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء: متفق ومختلف ومتضاد، ثم يرد هذه المستويات الثلاثة التي تجسد حيوية القانون إلى الأصل الثنائي الإشكالي مركّزاً إياه حول الحركة والسكون، يقول: «تلك الأنحاء الثلاثة، كلها في جملة القول جماد ونام، وكأن حقيقة القول في الأجسام من هذه القسمة أن يقال: نام وغير نام».(٧٤)

ويعد كتاب المحاسن والأضداد للجاحظ مثالاً على اجتماع الفكرة وضدها في فكره، إذ يقنع المتلقي بمحاسن فكرة ما، ثم يأتي بضدّها، فيوصله إلى مرحلة الاقتناع بخلاف الفكرة السابقة، فتكلم على محسن الكتابة وضدها، ومحاسن الصدق وضده، ومحاسن الوفاء وضده، ومحاسن حب الوطن وضده، ومحاسن الجواري والمطلقات وضده.. يقول في محاسن المشورة: «يقال إذا استخار الرجل ربه، واستشار نصيحه، واجتهد فقد قضى ما عليه، ويقضي الله في أمره ما يحب، وقال آخر: حسن المشورة من المشير قضاءُ حق النعمة، وقيل: إذا استشرت فانصح، وإذا قدرت فأفصح ، وقيل: من وعظ أخاه سراً زانه، ومن وعظه جهراً شانه، وقال آخر: الاعتصام بالمشورة نجاة. ضده: قال بعض أهل العلم: لو لم يكن في المشورة إلا استضعاف صاحبك لك، وظهور فقرك إليه لوجب اطّراح ما تفيده المشورة، وإلقاء ما يكسبه الامتنان، وما استشرتُ أحداً إلا كنت عند نفسي ضعيفا، وكان عندي قوياً، وتصاغرت له، ودخلته العزة فإياك والمشورة وإن ضاقت بك المذاهب، واختلفت عليك المسالك.. وقيل: نعم المستشارُ العمل ونعم الوزير العقل...».(٧٥)

٦- التقابلات الثنائية الضدية في النقد العربي الحديث:

يستمد هذا المصطلح دلالته من الإطار الفكري للفلسفة المنتجة، وحين يستعمله النقاد العرب يدخلونه في بيئة غير بيئته، لذا يجب التعامل بوعي مع المصطلح.

وقد حاول كثير من الحداثيين العرب تطبيق المناهج الحداثية على الأدب، ولا يستندون إلى فلسفة خاصة بهم عن الذات والكون والمعرفة، فهم يستعيرون المفاهيم النهائية لدى الآخرين، وينقلون نقلاً، أو يلفقون تلفيقاً.

واتخذ موقف النقاد العرب من النقد الغربي شكل ثنائية الذات/ الآخر، وغالباً ما يعلون من شأن الآخر على حساب الذات، فينبهرون بما قدمه الغرب، أو يعتمدون على مناهج غربية ذات اتجاه واحد كالتفكيكية والبنيوية والنفسية، أو يكون منهجهم تلفيقياً، فيجمعون النقد العربي القديم والنموذج الغربي، فيفقد المنهج هويته، كما أن المناهج الغربية وليدة أسس فلسفية غربية، فقد جمع الغذامي بين البنيوية والتشريحية،



وجمع كمال أبو ديب بين البنيوية والتفكيكية، أما عبد الملك مرتاض فقد جمع بين البنيوية والتقليدية.

واعتمد نقادنا على معطيات الفكر الغربي، وكل ناقد فهم الثنائيات ضمن المنهج بطريقته الخاصة.

فثمة ثنائيات في البنيوية، لكنها لدى النقاد بنيويات لا بنيوية، واعتمد بعضهم على مقولة واحدة من مقولات منهج نقدي، فظن أنه المنهج كله، ونادراً ما عالج بعض النقاد هذا المصطلح بشكل واضح، وقد ورد في ثنايا دراستهم. كما عالج بعضهم الثنائيات الضدية من وجهة نظر المنهج البنيوي الشكلي، فلم يخرجوا عن النص، وجمع بعضهم بين المناهج النقدية، وبعضهم الآخر خرج إلى مفاهيم حداثية أكثر من البنيوية.

وتأتي دراسة كمال أبو ديب (في الشعرية) محاولة لدراسة التمايز بين الأنساق الضدية، وفجوة التوتر التي تنشأ من ذلك التمايز وهي تنشأ – في رأيه- [٧٦] في لغة الشعر بإقحام مفهومين أو أكثر، أو تصورين، أو موقفين لا متجانسين، أو متضادين في بنية واحدة تمثل فيها كلّ منهما مكوناً أساسياً وتتحدد طبيعة التجربة الشعرية جوهرياً بطبيعة العلاقة التي تقوم بينهما ضمن هذه البنية.

الثنائيات الضدية إذن مصدر أساس من مصادر الشعرية، وترتفع درجة الشعرية في النص بازدياد درجة التضاد.

أما في كتابه (جدلية الخفاء والتجلي)[٧٧] فقد كان ناقداً تطبيقياً، حلل الصورة والسياق، وهذا ليس من البنيوية في شيء؛ لأن همّ البنيوية ينصب على البنيات والعلاقات التي تربط بينها لا على الصور، ثم تناول مقطوعات شعرية، وقصائد لشعراء قدماء من زاوية الثنائيات الضدية، فرأى في النص المدروس نسيجاً من الثنائيات الضدية، وانطلق من هذه الثنائيات إلى ثنائيات أخرى متوالدة منها. لكنه لجأ في نقده إلى التقعيد والتشجير، فاستحال التحليل الأدبي لديه إلى عمليات رياضية معقدة أدت إلى الغموض والتعقيد.

أما د. عبد اله الغذامي (الخطيئة والتكفير)[٧٨] فقد سوّغ لنفسه منهجاً جامعاً بين البنيوية والسيميائية والتشريحية مع أن لكل منهج حدوده المختلفة عن الآخر. ورأى أن الإشارة مع أنها ذات طبيعة اعتباطية لا تدرك إذا لم تقترن بما يخالفها ويمايزها، فجمع العناصر التي تدور في مجال ثنائية الخطيئة / التكفير، واستخرج محاور دلالية استقبلت كافة الثنائيات، وطبق هذه الأفكار على شعر حمزة شحاتة، ففكك النص، ثم أعاد تركيبه؛ ليصل إلى كلّ عضوي يختلف عن الكل الأولي.

أما دراسة د. صلاح فضل (نظرية البنائية في النقد الأدبي)[٧٩] -وهو يقصد البنيوية- فقد تناول ثنائيات النظم اللغوية عند سوسير، والمقابلات الثنائية التي تكشف عن علاقاتها، وتحدد طبيعتها مثل ثنائية اللغة/ الكلام، المحور الوصفي الثابت/ المحور الزمني المتطور، النموذج السياقي/ النموذج القياسي. ثم تعقب الشكلانيين الروس الذين استبعدوا ثنائية الشكل/ المضمون، وأحلّوا محلها ثنائية الشكل / الإجراء حفاظاً على الوحدة العضوية للعمل الأدبي، لكن عمله ينطوي على إشكال فيما يتعلق بفهمه المنهجَ

البنيوي الذي يولي الثنائيات الضدية جلّ اهتمامه، فقد فهمه على أن هدفه الأساس اكتشاف تعدد المعاني في الآثار الأدبية في حين أن هدف البنيوية الأساس هو البنية.

٧- الخاتمة

لعل جمالية الثنائيات الضدية تنجم عن الجمع بين ضدين في بنية واحدة، وهذا ما يؤدي إلى تعميق البنية الفكرية للنص بالحركة الجدلية بين الثنائيات الضدية.

ويثير اجتماع الثنائيات المتضادة الدهشة والمفارقة المتولدة عن اجتماع الضدين في موقف واحد، أو جملة واحدة، أو بيت شعري واحد؛ إذ يوفر الضد إمكان الموازنة بينه وبين ضده، وهذا ما يولد تصوراً معرفياً عن الأشياء يساعد المتلقي على استيلاد ثنائية من ثنائية، فثنائية النور/ الظلام مثلاً يمكن أن تحيل على ثنائية الحلم/ الواقع وغيرها..

وتولّد الثنائيات الضدية فضاء مائزاً للنص، إذ تجتمع جملة علاقات زمانية ومكانية، فعلية بأزمنة مختلفة، فتلتقي هذه العلاقات على أكثر من محور، تلتقي وتتصادم وتتقاطع وتتوازى، فتغني النص، وتعدد إمكانات الدلالة فيه، فالتضاد الفعلي والاسمي يشكل عالماً من جدل الواقع والذات في صراعها مع الحياة، ووفرة الثنائيات في النص الأدبي دليل انسجام إيقاعاته، وانفتاحه على أكثر من محور، فيمكن أن نعثر على مجموعة أنساق متضادة في النص الأدبي الواحد تضفي عليه مزيداً من الحيوية والحركة، هذه الأنساق المتضادة ذات صلة بالكون الذي تصوره سواء أكان ذلك الأمر بالتضاد أم بالتكامل؛ لذا تجتمع فيها الخصائص الجمالية.

يرى جان كوهن J. Cohen [٨٠] أن الثنائية الضدية تنشأ من شعورين مختلفين يوقظان الإحساس، وواحد من هذين الشعورين فقط هو الذي يستثمر نظام الإدراك في الوعي، والثاني يظل في اللاوعي.

ويتلقى المتلقي الثنائية في النسق؛ ذلك لأنه نظام مع أن نظاميته تتجلى في مخاتلته، وطبيعته المراوغة، فتقوم الشعرية على الأنساق المضمرة، وتتأسس هذه الأنساق على مبدأ الضدية على مستوى الموضوع واللغة والصورة، وهذا ما يؤدي إلى زيادة التوتر في المسافة بين ما يظهره النص وما يضمره. وقد تكون العلاقة بين الثنائيات علاقة نفي سلبي وتضاد مطلق، وقد تكون علاقة توسط، أو تناغم وتكامل وإخصاب تكشف دراستها عن التركيب الضدي للعالم، والجدلية التي تتخلله.





الهوامش

١- ثني من تكرير الشيء مرتين، أو جعله شيئين متواليين أو متباينين، والثني: الأمر يعاد مرتين، يقال للمرأة ثني إذا ولدت اثنين. انظر أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، مادة ثني.

٢- ثنى الشيء ثنياً: ردّ بعضه على بعض، ثنيت الشيء ثنياً: عطفته، ومنها يقال: ثنيته: إذا صرتُ له ثانياً، وثنّيته تثنية؛ أي جعلته اثنين، وجاء القوم مثنى مثنى؛ أي اثنين اثنين. انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة ثني

٣- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١/٣٧٩

٤- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٣٧٩.

٥- لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييت، الموسوعة الفلسفية، ص ٢٨١.

٦- انظر المعجم الفلسفي، ص ٢٨٥.

٧- المعجم الفلسفي، ص١٢٦.

٨- المرجع السابق، ص ١٧٩.

٩- تناقضت أقوالهما: تخالفت، تعارضت، تباينت، تناقض البائع والمشتري البيع: نقضاه، أبطلاه... وفي كلامه تناقض: بعضه يقتضي إبطال بعض. انظر لسان العرب، مادة نقض

١٠- ابن سينا، الشفاء- كتاب العبارة، القاهرة، ص٦٧

١١- للتوسع انظر: فراس السواح، الرحمن والشيطان- الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، ص١١ ويرى الباحث أنه يمكن تقسيم المعتقدات الثنوية من جهة شكلها ومضمونها إلى ثلاث فئات: الثنوية المطلقة، الثنوية الجذرية، الثنوية المعتدلة. المرجع السابق، ص١٢

١٢- تناظر الحاضرون: نظر بعضهم إلى بعض، وتناظرت البيوت: تقابلت، وتناظرا في الموضوع: تجادلا وتحاجّا، وناظره: صار مثيلاً له، ومساوياً، ونظير الشيء مثله. انظر لسان العرب، مادة نظر.

١٣- انظر موقع «الباحثون السوريون»: http://www.syr-res.com/article/4423.html

١٤- للتفصيل في مصطلح التناظر انظر: http://ar.wikipedia.org/wiki

١٥- للتوسع في المادية الجدلية انظر: -فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت: ١٩٧٩، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

١٦- لسان العرب، مادة فرق

١٧- جون ماكوين، الترميز- موسوعة المصطلح النقدي، ص٩٥

١٨- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص٣٣٩

١٩- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص١٤٧-١٤٨

٢٠- يحيى بن حمزة العلوي، كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج٢/٣٧٧

٢١- أبو العباس ثعلب، قواعد الشعر، ص٣٤

٢٢- أبو بكر الرازي، روضة الفصاحة، ص٢٣٢-٢٣٨

٢٣- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ط١، ص٣٢

٢٤- عبد العزيز حمودة: ١٩٩٨، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نيسان، ص ٦٧ نقلاً عن:

Wallace Martini «ntoduction»: The Yale critics: Deconstrection in America (Minneapolis: Uofmine sota p: 1938 xxx- VI



٢٥- المرايا المحدبة، ص٥٩
٢٦- المرايا المحدبة، ص ٨٤-٨٥.
٢٧- الموسوعة العربية: ٢٠٠٧، ط١، هيئة الموسوعة العربية، ط١، الجمهورية العربية السورية، رئاسة الجمهورية، دمشق، المجلد السابع عشر، ص١٣٢
٢٨- محمد عزام: ٢٠٠٣، تحليل الخطاب الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص ٣٩.
٢٩- لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييت: ١٩٨٠، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط٢، دار الطليعة، بيروت ص٣٧٤.
٣٠- للتوسع: انظر المرايا المحدبة، ص ١١٥ وما بعدها.
٣١- المرايا المحدبة، ص ١٢٢.
٣٢- للتوسع في الشكلانية الروسية انظر: محمد عناني: ٢٠٠٣، المصطلحات الأدبية الحديثة، ط٣، الشركة المصرية العامة للنشر، لونجمان، ص٧٨-٧٩

33- - J. A. Cuddon, The penguin Dictionary of literary terms and literary the ory. 1976 ven sed C.E. Preston, 1998, penguin Books 1999. PP. 28-83, P. So, p 418.

٣٤- المرجع السابق، PP.٢٨-٨٣
٣٥- انظر المرايا المحدبة، ص١٨٥.
٣٦- المرجع السابق، ص١٨٦.
٣٧- المرجع السابق، ص ٩٨.
٣٨- المرجع السابق، ص ١٣٢
٣٩- المرجع السابق، ص ١٤٣.
٤٠- المرجع السابق، ص٦٨-١٢٩.
٤١- إدموند ليتش: ٢٠٠٢، كلود ليفي شتراوس دراسة فكرية، ترجمة: د. ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ص٤١.
٤٢- المرجع السابق، ص ٢٧.
٤٣- المرجع السابق، ص٥٤.
٤٤- المرجع السابق ص ٤٣.
٤٥- المرجع السابق، ص ٦٥.
٤٦- كلود ليفي شتراوس: ١٩٩٧، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة د. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص ١٤٣.
٤٧- المرجع السابق، ص ٣٠٩.
٤٨- المرجع السابق، ص ١٨٠ وما بعدها.
٤٩- المرجع السابق، ص٣٠٨.
٥٠- انظر: محمد عزام، تحليل الخطاب الأدبي، ص٢٤- ٢٥.
٥١- روجيه غارودي: ١٩٧٩، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

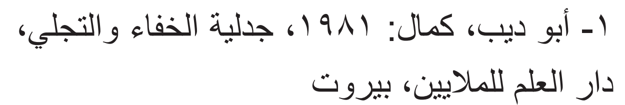


٥٢- إديث كروزيل: ١٩٩٣، عصر البنيوية، ترجمة: د. جابر عصفور، ط١، دار سعاد الصباح، الكويت، ص٤١١.
٥٣- كمال أبو ديب: ١٩٨١، جدلية الخفاء والتجلي، دار العلم للملايين، بيروت، ص١٠٩.
٥٤- المرجع السابق، ص١١٠.
٥٥- وليم راي: ١٩٨٧، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ط١، ترجمة: يؤئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ص ٢٣.
56- Greenblatt, Resonance and Wonder Literary, Edited by Peter Collier and Jelg Gerer-Ryan, cornell university press, I Thaca, New York, 1990, p.81
٥٧- المرجع السابق، ص٧٩
58- Jhon Branni an, Power and its reprentationa: Anew Historicist Reading of Richar Jefferies «Snowed up» in Literary Theories, p.175
٥٩- عبد الله الغذامي: ٢٠٠١، النقد الثقافي- قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ص٨٩
٦٠- أشار بارسونز في كتابه بنية الفعل الاجتماعي إلى أن النسق يرتكز على معايير وقيم تشكّل مع الفاعلين الآخرين جزءاً من بنية الفاعلين. انظر: إيان كريب: ١٩٩٩، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، محمد حسين علوم، ومحمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ٢٤٤، نيسان، ص٧١
٦١- مجموعة من الكتاب: ١٩٩٧، مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة: رضوان ظاظا، مراجعة: المنصف الشنوفي، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٢١، أيار، ص٢١٤
62- The Penguin Dictionary of literary Terms and literary the ory, P. 50, P.418
٦٣- للتوسع في هذه الفكرة انظر: المرايا المحدبة، ص ٣٠٠ وما بعدها.
٦٤- المرايا المحدبة، ص٢٦٣
٦٥- المرجع السابق، ص ٢٦٩.
٦٦- كريستيان ديكان: ١٩٨٢، حوار مع جاك ديريدا، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ١٨-١٩، ص٢٥٤
٦٧- يرى أصحاب هذا الاتجاه النقدي أن الوجود يجسد حضوره في اللغة التي تخفيه في علاماتها. انظر: المرايا المحدبة، ص٢٦٤
٦٨- للتوسع انظر: عبد الله الغذامي: ١٩٩٤، المشاكلة والاختلاف، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت.
٦٩- نبيل راغب: ٢٠٠٣، موسوعة النظريات الأدبية – أدبيات- ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مكتبة لبنان ناشرون، ص ٢٢٥.
٧٠- انظر المرايا المحدبة: ص ٣٣٣ وما بعدها.
٧١- المرجع السابق، ص ٣٢٦.
٧٢- المرجع السابق، ص ٣٨٢.
٧٣- أبو حيان التوحيدي: ١٩٦٤، البصائر والذخائر، مطبعة الإرشاد، دمشق، ج١ /٤٩.
٧٤- انظر عمرو بن بحر (الجاحظ): ١٩٦٩، الحيوان، ط٣، حققه وشرحه عبد السلام هارون، المجمع العلمي

العربي الإسلامي، بيروت، ج١ /٢٦.
٧٥- عمرو بن بحر (الجاحظ): ١٩١٢، كتاب المحاسن والأضداد، ط١، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ص ٢٨- ٢٩.
٧٦- كمال أبو ديب: ١٩٨٧، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، بيروت، ص٤١.
٧٧- كمال أبو ديب، جدلية لخفاء والتجلي- دراسات بنيوية في الشعر – سبق تعريفه-
٧٨- عبد الله الغذامي: ١٩٨٥، الخطيئة والتكفير، ط١، النادي الأدبي- جدة.
٧٩- صلاح فضل: ١٩٨٥، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٨٠- جان كوهن: ١٩٩٥، اللغة العليا- النظرية الشعرية، ترجمة وتقديم وتعليق: أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ص ١٨٧.







المصادر والمراجع

١- أبو ديب، كمال: ١٩٨١، جدلية الخفاء والتجلي، دار العلم للملايين، بيروت

٢- أبو ديب، كمال: ١٩٨٧، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، بيروت

٣- بودوستنيك، فاسيلي، وياخوت، أوفشي: ١٩٧٩، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

٤- التوحيدي، أبو حيان: ١٩٦٤، البصائر والذخائر، مطبعة الإرشاد، دمشق

٥- ابن بحر، عمرو (الجاحظ): ١٩٦٩، الحيوان، ط٣، حققه وشرحه عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت

٦- ابن بحر، عمرو (الجاحظ): ١٩١٢، كتاب المحاسن والأضداد، ط١، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

٧- ثعلب، أبو العباس: د. ت، قواعد الشعر، شرحه وعلق عليه: محمد عبد المنعم خفاجي، الدار المصرية اللبنانية، مكتبة الخانجي، مصر

٨- الجرجاني، عبد القاهر: ١٩٩١، أسرار البلاغة، ط١، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة

٩- ابن جعفر، قدامة: د. ت، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت

١٠- حمودة، د. عبد العزيز «ترجمة»: ١٩٩٨، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نيسان، ٢٣٢

١١- ديكان، كريستيان: ١٩٨٢، حوار مع جاك ديريدا، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ١٨-١٩

١٢- الرازي، أبو بكر: ١٩٨٢، روضة الفصاحة، ط١، تحقيق أحمد النادي شعلة، دار الطباعة المحمدية.

١٣- راغب، د. نبيل: ٢٠٠٣، موسوعة النظريات الأدبية – أدبيات- ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مكتبة لبنان ناشرون

١٤- راي، وليم: ١٩٨٧، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ط١، ترجمة: يؤئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد

١٥- السواح، فراس: ٢٠٠٢، الرحمن والشيطان- الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، ط١، دار علاء الدين، دمشق

١٦- شتراوس، كلود ليفي: ١٩٩٧، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة د. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق

١٧- صليبا، جميل: د. ت، المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت

١٨- عزام، د. محمد: ٢٠٠٣، تحليل الخطاب الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق

١٩- العسكري، أبو هلال: ١٩٨١، كتاب الصناعتين، ط١، حققه وضبط نصّه: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت

٢٠- ابن حمزة العلوي، يحيى: ١٩٨٠، كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، بيروت

٢١- عناني، محمد: ٢٠٠٣، المصطلحات الأدبية الحديثة، ط٣، الشركة المصرية العامة للنشر، لونجمان

٢٢- غارودي، روجيه: ١٩٧٩، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

٢٣- الغذامي، د. عبد الله: ١٩٨٥، الخطيئة والتكفير،



ط١، النادي الأدبي- جدة.
٢٤- الغذامي، د. عبد الله: ١٩٩٤، المشاكلة والاختلاف، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت.
٢٥- عبد الله الغذامي: ٢٠٠١، النقد الثقافي- قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان
٢٦- ابن فارس بن زكريا، أحمد: ٢٠٠٨، مقاييس اللغة، بعناية محمد عوض مرعب، وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي
٢٧- فضل، د. صلاح: ١٩٨٥، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الآفاق الجديدة، بيروت
٢٨- كرويزل، إديث: ١٩٩٣، عصر البنيوية، ترجمة: د. جابر عصفور، ط١، دار سعاد الصباح، الكويت
٢٩- كريب، إيان: ١٩٩٩، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، محمد حسين علوم، ومحمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ٢٤٤، نيسان
٣٠- كوهن، جان: ١٩٩٥، اللغة العليا- النظرية الشعرية، ترجمة وتقديم وتعليق: أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة
٣١- لجنة من العلماء والأكاديميين السوفييت: ١٩٨٠، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط٢، دار الطليعة، بيروت
٣٢- ليتش، إدموند: ٢٠٠٢، كلود ليفي شتراوس دراسة فكرية، ترجمة: د. ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق
٣٣- ماكوين، جون: ١٩٩٠، الترميز- موسوعة المصطلح النقدي، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد
٣٤- مجموعة من الكتاب: ٢٠٠٧، ط١، هيئة الموسوعة العربية، ط١، الجمهورية العربية السورية، رئاسة الجمهورية، دمشق
٣٥- مجموعة من الكتاب: ١٩٩٧، مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة: رضوان ظاظا، مراجعة: المنصف الشنوفي، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٢١، أيار
٣٦- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: ١٩٩٤، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت

-المراجع الأجنبية

37-J. A. Cuddon, The penguin Dictionary of literary terms and literary the ory. 1976 ven sed C.E. Preston, 1998, penguin Books 1999
38-Greenblatt, Resonance and Wonder Literary, Edited by Peter Collier and Jelg Gerer-Ryan, cornell university press, I Thaca, New York, 1990
39-Jhon Branni an, Power and its reprentationa: Anew Historicist Reading of Richar Jefferies «Snowed up» in Literary Theories

-المراجع الالكترونية

http://ar.m.wikipedia.org
٤٠- موقع الباحثون السوريون:
http://www.syr-res.com/article/4423.html





بسم الله الرحمن الرحيم
والضحى
والليل إذا سجى



الاستشراقُ في فكر إدوارد سعيد
قراءة في منهج الخطاب
لمحات من السيرة الشخصية والعلمية لإدوارد سعيد

Orientalism in the thought of Edward Said reading in the discourse curriculum
Glimpses of the biography of Edward Said

م. د. لطيف القصاب

جامعة وارث الانبياء / كلية القانون

Dr. Lateef Alqasab

University of Wareth Alanbia'a

College of Law

كلمات مفتاحية : إدوارد سعيد/ الاستشراق/ ميشيل فوكو/ التبشير



ملخص البحث

يسلطُ هذا البحث الاضواء على محورين : الاول فكرة الاستشراق ودوره في رسم خارطة للتفاعل الحضاري مابين الشرق والغرب والمحور الثاني على كتاب الاستشراق الذي ينطوي على خلل منهجي يتعلق بتعميمات معتمدة في غالبها على انتقاءات من كتابات لمستشرقين تتناول الشرقيين بامتهان ودونية، وغضّ النظر عن كتابات لآخرين تنحو نحواً مغايراً في وصف الشرق والشرقيين. كما لم يميز إدوارد سعيد في ما نقله من كتابات للمستشرقين بين من كتب طلبا لمجرد الانتقاص ومن كتب تشخيصاً للخلل الذي يستلزم العلاج منوها عن ان رواج الكتاب والاهتمام به من طرف النخبة والجمهور الغربيينِ مرده في المقام الأول إلى سطوة الكاتب العلمية، ومهارته في استعمال أدوات الحجاج، بأسلوب أدبيّ فخم شديد الحرص على التناغم مع الذائقة الغربية، ومحاكاة طرائقها في التفكير. وإدوارد سعيد في كتابه هذا كان أديباً ملتزماً بأداء رسالة اجتماعية أكثر منه ناقداً في موضوع أدبي صرف يقتضي تغليب العلم على ما عداه. وأغلب الظن أن النجاح الذي أحرزه كتاب الاستشراق مرده إلى هذا المنهج الصادم الذي اتبعه المؤلف باحترافية عالية حينما لم يعمد إلى تصنيف موضوع الاستشراق إلى أنواع أو أشكال مختلفة على غرار ما اتبعه السابقون من المشتغلين بهذا الحقل المعرفي، بل اكتفى الكاتب بتقديمه جملة واحدة، والحكم عليه حكماً مطلقاً. ولولا تلك الأسباب لما خرج النصّ من رفّ الكتاب محدود التداول إلى فضاء الخطاب المفتوح .





Abstract

This research focuses on two axes: the first is the idea of orientalism and its role in drawing a map of the civilizational interaction between the East and the West and the second axis on the book of Orientalism, which involves a systematic imbalance related to generalizations, most of which are based on selections from orientalist writings deals the easterners with aprofanation and inferiority. They tend to be different in describing the East and the Orient. Edward Said did not distinguish between the writings of the orientalists and those who wrote for the sake of derogation and who wrote a diagnosis of the imbalance that requires treatment. He pointed out that the popularity of the book and the interest of it by the elite and the Western public is due primarily to the writer's scientific power and his skill in using the tools of argumentation, In a grand literary style keen to be in harmony with Western tastes, and to simulate their thinking. Edward Said in this book was a writer committed to the performance of a social message rather than a critic in a literary issue requires the exchange of science to the contrary. It is most likely that the success achieved by the book Orientalism is due to this shocking approach adopted by the author with high professionalism when he did not classify the subject of Orientalism to different types or forms, similar to the past of those engaged in this field of knowledge, but the writer provided only one sentence, Absolute judgment. If it were not for these reasons, the text of the book's shelf would not be limited to the space of open discourse.





ولدَ إدوارد سعيد في مدينة القدس عام ١٩٣٥، وتخرج من مدرسة سانت جورج الإنجيلية المقدسية في سنة ١٩٥٧. حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة برنستون، ثمّ على الماجستير سنة ١٩٦٠، والتحق بعدئذ بجامعة هارفارد لدراسة الدكتوراه، وكانت أطروحته بعنوان «رسائل جوزيف كونراد ورواياته القصيرة» وانتهى منها عام ١٩٦٤ ليصبح بعدها أستاذا جامعيا للغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية حتى تقاعده .

قبيل حرب ١٩٤٨، وتحديدا في كانون الأول عام ١٩٤٧ انتقلت عائلته الثرية من حيّ الطالبية في القدس إلى بيروت ثم إلى القاهرة، ليصبح بعد ذلك إدوارد سعيد تلميذا في المدرسة الأمريكية، ومنها إلى كلية فكتوريا المخصصة لأبناء الطبقات العليا . وبعد ٤٠ عاما من مغادرته القدس عاد إليها زائرا عام ١٩٩٨، وعندما قرّر أن يزور منزله الذي ولد فيه شرق القدس وجده قد تحول إلى مستوطنة يهودية.

شغل إدوارد سعيد منصب عضو في المجلس الوطني الفلسطيني لعدة عقود. وعرفه الجمهور الغربي بوصفه مفكرا عاما كما عرفه عازفا بارعا على آلة البيانو.

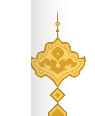
يقول معاصروه كثيرًا ما كان ينطق إدوارد سعيد اسمه الاول «إدوارد» بسرعة كبيرة ويشدّد على اسم «سعيد»، وأحيانا أخرى كان يربط الاسمين معًا وينطقهما بشكل لا يتّضح أي منهما! لقد احتاج إدوارد سعيد -كما كتب في مذكراته- إلى أن يسلخ أكثر من ٥٠ عامًا من عمره كي يعتاد على هذا الاسم، أو لكي يشعر بضيق أقلّ حيال اسم إنجليزي بعيد الاحتمال عن أن يكون مقرونًا بـ»سعيد»، وهو اسم عائلة عربي صميم على حدّ تعبير إدوارد سعيد نفسه.

حازت مذكراته «خارج المكان» المؤلفة سنة ١٩٩٩ على العديد من الجوائز منها جائزة مدينة نيويورك . يقول صبحي حداد وهو مترجم كتاب إدوارد سعيد المعنون: تعقيبات على الاستشراق : « انتمى إدوارد سعيد إلى تلك القلّة من النقاد والمنظّرين والمفكّرين الذين يسهل تحديد قسماتهم الفكرية الكبرى، ومناهجهم وأنظمتهم المعرفية وانهماكاتهم، ولكن يصعب على الدوام حصرهم في مدرسة تفكير محددة، أو تصنيفهم وفق مذهب بعينه... كان يسارياً، علمانياً ...ولكنه كتب نقداً معمقاً بالغ الجرأة ضد يسار أدبي يبتذل الموهبة الإبداعية حين يخضعها للسياسة اليومية أو الطارئة.

لإدوارد سعيد زهاء عشرين مؤلفا منها ثمانية كتب عن فلسطين تمّت ترجمتها إلى ٣٥ لغة عربية وأجنبية، عانى إدوارد من مرض عضال ووافته المنية في نيويورك عام ٢٠٠٣م، وأوصى أن ينقل رفاته إلى لبنان[١] .

الاستشراق لغة واصطلاحاً وتعريفا وتاريخا

الاستشراق في العربية مأخوذ عن مادة (ش ر ق) والأصل فيها « واحدٌ يدلُّ على إضاءةٍ وفتح. من ذلك شَرَقَت الشّمسُ، إذا طلعت.وأشرقت، إذا أضاءت.» واستشرق على زنة استفعل معناه طلب الشرق[٢]. والمعنى الاصطلاحي



للاستشراق لابدّ أن يُستمد من قواميس اللغة الأجنبية التي خرج منها هذا المصطلح أولاً، وهو بحسب القواميس الانكليزية المتداولة يؤدي معنى دراسة الشرق لغة وتاريخاً ومجتمعاً والمستشرق هو الخبير بلغات الشرق وتاريخه(٣). وقد استقر مصطلح الاستشراق عام ١٨٧٣م في المؤتمر الأول للمستشرقين الذي عقد في باريس في العام نفسه كما يقول الدكتور عبد الامير الأعسم.(٤) وبعد مئة عام من هذا التاريخ أي في عام ١٩٧٣م عقد في باريس مؤتمر للمستشرقين وقرّر فيه المؤتمرون حينئذ إلغاء كلمة الاستشراق من التداول ،واستبدالها بعبارة العلوم الانسانية الخاصة بمناطق العالم الاسلامي(٥).لكن الدكتور علي حسين الجابري يحدد تاريخاً مختلفاً لمؤتمر المستشرقين الأول يعود به إلى سنة ١٣١١م (٦). وملاحظة الفارق الزمني بين التاريخين السابقين تكشف صعوبة الإمساك بالبداية الحقيقية لفكرة الاستشراق من الناحية التاريخية، وهو الأمر الذي نستنتجه أيضا من ملاحظة التفاوت الكبير بين ما يورده كل من الدكتور مصطفى السباعي والمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون في تحديد تاريخ الاستشراق . إذ يحدد الدكتور مصطفى السباعي تاريخ الاستشراق بسنة ٩٩٩م حينما شرع القس الفرنسي جربرت بنشر ثقافة العرب وعلومهم إثر عودته من الأندلس(٧). في حين يحدد المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون بداية الاستشراق بالتزامن مع سقوط غرناطة أي في عام ١٤٩٢م (٨).

أمّا تعريف الاستشراق في العربية فقد اختلف هو الآخر بحسب رؤية كل معرّف إلى الغرض الذي ينتهي إليه الاستشراق، فمن رأى أن غاية الاستشراق هو التبشير الديني أطّره بهذا المعنى، ومن رأى أن الغرض منه غرض استعماري صاغ تعريفه بما يلائم ذلك. ويمكننا إيراد جملة من التعريفات تتناسب مع الطرح المتقدم منها أنّ الاستشراق هو تخصص الغربي الصليبي في دراسة الشرق شمولياً لإضعاف نقاط قوته ، وإبراز ضعفه، وتشويه الإسلام لدى الغربي(٩) . ومنها أنّ الاستشراق هو دراسة لغات الشرق القديمة ولهجاته الحديثة وتاريخه وأساطيره وعاداته وأديانه ومصادر ثرواته(١٠). والاستشراق بحسب إدوارد سعيد في جوهره مذهب سياسي فرض فرضاً على الشرق(١١) ، ويمثل أسلوباً للخطاب أي للتفكير والكلام ، تدعمه مؤسسات وأفراد، وبحوث علمية ومذاهب فكرية وأساليب استعمارية، وباختصار فإن الاستشراق هو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق(١٢) . كما أن المستشرق عند إدوارد سعيد هو « كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواءً كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ ، أو فقه اللغة»(١٣). وأن معظم المستشرقين -لا جميعهم- من الغربيين(١٤) . ويرى الدكتور حسام الآلوسي أن الإجماع يكاد ينعقد على أن الاستشراق بوصفه حركة منظمة بدأ مع أواخر القرن الثامن عشر، وطيلة القرن التاسع عشر، ولم تكن حركة الاستشراق نتيجة لحب الاستطلاع ولكن من أجل الاستعمار



وإثبات التفوق الغربي والتبشير[١٥]. ومثل هذا التحديد التاريخي للاستشراق والغرض منه تؤيده موسوعة السرد العربي للدكتور عبد الله إبراهيم إذ يقول: « ومن المعلوم أن المدونات الاستشراقية التي نشطت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قدمت صورة اختزالية عن الشرق ثقافة ومجتمعا، صورة توافق الرؤية التي ينتظرها الغربيون وتستجيب لتصوراتهم النمطية عنه، وتفاعل الخطاب الاستعماري والصورة الرغبوية الاستشراقية في استبعاد الأشكال الحقيقية وذمها، وبها استبدلت أشكال أخرى توافق تصوراتها» [١٦]. ويقسم الدكتور مصطفى السباعي الاستشراق إلى استشراقات متعددة بحسب الدوافع الدينية، والاستعمارية، والتجارية، والسياسية والعلمية[١٧]، كما يقسّم دارسي الاستشراق من العرب إلى ثلاثة أصناف: المفرطون في الاعجاب وعلى رأسهم نجيب العقيقي، والمفرطون بالعداوة وعلى راسهم أحمد فارس الشدياق، والمعتدلون ممّن نظروا بموضوعية وإنصاف إلى مسألة الاستشراق، ولا يكاد ينطق باسم صريح لواحد من هؤلاء. وأغلب الظن أنه أراد الإيحاء بأنه رأس هؤلاء المعتدلين أو أحدهم في أقل تقدير[١٨].

منهج الكتاب وعيوب التعميم والتعتيم

قراءة كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد تعطي استنتاجا تدريجيا بأن الكتاب يمثل خطابا فكرياً بليغا ذا صفة إعلامية[١٩] أكثر منه نصاً مكتوباً بروح علمية خالصة على الرغم من استعمال الكاتب (٤١٤) هامشاً تحيل القارئ إلى مراجع أجنبية مختلفة. فليس الكتاب بمجمله بحثاً منهجياً يستقرئ كتابات المستشرقين للكشف عن الموقف الثقافي المرتبط بالسلطة كما وصفه مترجم الكتاب الدكتور محمد عناني[٢٠]؛ إذ الكتاب في خطه العام لم يؤد مهمة الاستقراء بالمعنى الذي ذهب إليه المترجم بإقرار الكاتب نفسه الذي سنورده لاحقا. والكتاب يتكئ في أطروحته الأساسية على جملة من التعميمات على الرغم من طابعه الاستدراكي العام[٢١] وتشمل هذه التعميمات الاستشراق والمستشرقين على السواء ، من دون تمييز بينهم بحسب النوع أو الاتجاه، فالاستشراق استشراق واحد واتجاه واحد، وواقعه « معاد للإنسانية»[٢٢]، والمستشرقون لا يتميز أحدهم عن الآخر، وهم جميعا يمثلون رابطة « لها تاريخ محدد في التواطؤ مع السلطة الامبريالية» [٢٣]. واستعمال لغة التعميم واقعيا لا يمكن نفيها اتكالا على شعور الكاتب بخشيته من هذه اللغة التي يصفها بعدم الدقة ويقرنها بممارسة التشويه، حين يقول : « تنحصر مخاوفي في أمرين : التشويه وعدم الدقة، أو بالأحرى ذلك اللون من عدم الدقة الذي ينتج عن التعميم»[٢٤].أو حينما يتنصل عن تأكيد التصريح بالتعميم، فيقوم بطرح سؤال مفاده هل أن البحث اللغوي الذي قام به نفر من المستشرقين الباحثين في اللغات الشرقية القديمة يدخل تحت بند الاستشراق السياسي أم إنه يمثل نوعا من الاستشراق قائما على البحث العلمي المجرد؟ ثم يجيب إدوارد سعيد قائلا : « التساؤل عمّذا إذا كانت مناقشة الآداب أو فقه اللغات القديمة تحمل دلالة سياسية أو تضم في تضاعيفها دلالة سياسية مباشرة تساؤل عريض

واسع النطاق حاولت معالجته ببعض التفصيل في كتاب آخر[٢٥]. وكان بإمكان إدوارد سعيد أن يحيل القارئ إلى كتاب الاستشراق نفسه لا إلى كتاب آخر باعتبار أن كتاب الاستشراق يصرّح تصريحا لا مواربة فيه بضم أي جهد أكاديمي استشراقي سواء ما يدخل في البحث اللغوي أم التاريخي ونحو ذلك إلى منظومة الاستشراق السياسي ذات الأهداف الاستعمارية وأن الاستشراق حتى في بحوثه العلمية يمثل أسلوبا استعماريا[٢٦]. وأن المستشرق هو « كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ ، أو فقه اللغة»[٢٧]. ولو أن إدوارد سعيد عمد إلى الجواب المباشر عن السؤال السابق بدلاً من الدخول في تلك المتاهة اللفظية لكان قدّم لقارئه خدمة أفضل في الفهم وسرعة الاستيعاب . ولكنني لا أستبعد إمكانية أن يكون إدوارد سعيد قد فعل ذلك عن قصدٍ بغية إكساب كتابه نصيباً أكبر من الدراسة والاهتمام، كما سنقف على ذلك لاحقاً في مبحث أسلوب الكتاب وأسباب رواجه . يؤكد إدوارد سعيد اهتمام حركته النقدية بالاستشراق الفرنسي والانكليزي بصفة رئيسية لكنه مع هذا التأكيد لم يذكر مستشرقا فرنسيا معروفا بتعاطفه الواضح مع العرب مثل غوستاف لوبون[٢٨]، مثلما لم يذكر مستشرقا انكليزيا كأرنولد توينبي الذي كتب عن شخصية رسول الاسلام بمزيج من الود والإكبار[٢٩] ، أو غيره ممن تطوعوا لتفنيد حجج الاستشراق ضد الإسلام ومنها الحجة

التي تزعم بأن الإسلام ما هو إلا فرع مشوّه من المسيحية أو النصرانية على نحو ما فعله توماس كارليل الذي وصف المسيحية بالضوضاء الباطلة التي لا ترقى إلى توهج الإسلام وامتزاجه في نفوس أتباعه[٣٠] . بالمستشرقين الذين اشتغلوا في ميادين معرفة حضارة الشرق ودراستها دراسة علمية منهجية، ولم يكن لهم أي ارتباط بدوائر الاستشراق الرسمية، وقدّموا ضمن ما قدموه خدمات معرفية جليلة، خصوصا في إطار تحقيق التراث العربي، وفكّ رموزه، ونشره، ونقده نقدا علميا ، ومن هؤلاء المستشرقين من أمضى عمره، وأنفق ماله في سبيل تحقيق مخطوط، أو فك رمز من الرموز [٣١]. إن إغفال التمييز بين العلماء المختلفين في تفكيرهم عن السائد العام ، وعدم ذكر حتى المشاهير منهم بدعوى تعذر الاستقراء التام فيه جناية على البحث العلمي، لاسيما أن إدوارد سعيد يفرد مساحة لمشاهير الأدباء ممن خالفوا الطرح السائد في زمانهم بخصوص النظرة للشرق والشرقيين من أمثال (غوته) ونحوه، وقد تكون هذه المؤاخذة المؤشرة من لدن فريق من الناقدين لجهد إدوارد سعيد ، هي المؤاخذة الأشهر والأكثر عصيانا لمحاولات التفنيد مهما حاول إدوارد سعيد أن يحصّن مذهبه في الانتقاء بالقول مثلا: « إننا نستطيع أن ندرس العلاقة بين الاستشراق الإسلامي أو العربي وبين الثقافة الأوربية الحديثة دون أن نقوم في نفس الوقت بذكر كل مستشرق ظهر على هذه البسيطة» [٣٢].

خصوم الكتاب وأبرز الاعتراضات

في التذييل المكتوب على كتاب الاستشراق عام ١٩٩٥ حاول إدوارد سعيد أن يختزل جبهة المعارضين لأفكاره بشخص واحد أو شخصين فقال : « من الجهل المطبق القول بأن الاستشراق مؤامرة، أو الإيحاء بأن الغرب شر، وكلاهما من السخافات التي تجاسر لويس بوقاحة فنسبها إلي، هو وتابعه – الذي يتولى التعليق على الأحداث الجارية- وهو العراقي كنعان مكية » [٣٣]. أقول إن الذين ردّوا على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد من الغربيين والشرقيين أوسع دائرة من هاتين الشخصيتين قطعا ، وأثقل منهما في ميزان النقد لكنه ربما أراد بهذا الاختزال المقصود إيصال رسالة سياسية يراها ملحة وتتعلق بطبيعة الصراع الأمريكي العراقي في فترة كتابته التذييل، ذلك أن رقعة المناوئين لفكر إدوارد سعيد أكثر عددا وأكبر خطرا من هذين الاسمين ، وإن كان برنارد لويس تحديدا هو الأشهر والأقدم عداوة لإدوارد سعيد من الناحية التاريخية . وبخصوص هذه النقطة فقد جمع الدكتور حسام الآلوسي على سبيل المثال طائفة من الردود المعارضة لأطروحة إدوارد سعيد في الاستشراق لعدد من كبار المفكرين في العالم الغربي والعربي، بضمنها ما أورده برنارد لويس، وقال بحقها الآلوسي في معرض تقييمها حينئذٍ : « ولسنا بحاجة بعد هذا أو ذاك إلى تلخيص ردود إدوارد سعيد على برنارد لويس، فهي فيما أوضحنا من ردود لويس تتعلق بأمور جزئية معلوماتية بين الطرفين لا تؤخر ولا تقدم شيئا» [٣٤].

وأظن أن أقوى الردود العلمية المناهضة لأفكار إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق تتمثل بنقطتين رئيسيتين أشرنا إليهما سابقا ويمكن تمييزهما بوضوح من بين (١٤) نقطة جمعها الآلوسي من أقوال المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسن وبعض ما قاله مفكرو اليسار العرب ضد إدوارد سعيد وهاتان النقطتان هما : [٣٥]

١- لا يميز إدوارد سعيد بين الكتابات الاستشراقية الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تكشف عن تزمت، وبين جهود المستشرقين في خدمة التراث العلمي العربي، ولاسيما جهود المستشرقين الألمان.

٢- اذا كان بين المستشرقين من قدّم نقدا سلبيا حول الاسلام ورسوله فإننا نجد ابتداء من القرن الثامن عشر نقدا ضد المسيحية والمسيح والكنيسة والانجيل والتوراة أكثر وأخطر مما قدمه الفكر الاستشراقي حول أي دين آخر, زد على ذلك أن عددا من المستشرقين عرفوا بالحديث عن هويتين غربية وشرقية وانتهوا إلى تفوق الهوية الشرقية على الغربية مثل رينيه غينيون في كتابه الشرق والغرب ولكن إدوارد سعيد يتجاهل هذا كله.

أما القسم الأعظم مما جمعه الآلوسي من النقاط الأربعة عشرة فلا تتصل بصميم النقد المؤسس على حجاج واستدلال معتبرين، من ذلك ما ذهب إليه نديم البيطار من عدّ ما كتبه إدوارد سعيد تمثيلاً لشكل ميتافيزيقي على أساس أن الاستشراق يمثل حالةً مستديمة وجوهراً ثابتاً رافضاً للديالكتيك... أو أن كتاب الاستشراق برمته ليس على مستوى معتد به من الأهمية أو الاهتمام[٣٦]. واتهام



الخصم بأنه ذو فكر ميتافيزيقي تهمة جاهزة درج العلمانيون على إلصاقها بكل ما لا يتطابق مع مزاجهم الفكري العام ، كما هو الحال بالنسبة للمتدينين المتعصبين الذين سرعان ما يصنفون أي مختلف مع توجهاتهم الأيدولوجية ضمن اللائحة الإلحادية؛ لأن القول بكون الاستشراق يمثل جوهراً ثابتاً لا يستلزم رفضاً لمنطق الديالكتيك وإنما هو وصف موحٍ بأن الاستشراق الذي يصور الشرق بالمتخلف، والشهواني، والشرير ...الخ يمثل حالة استراتيجية يسعى الفكر السياسي الغربي لبقائها حيةً في وعي جماهيره، وهو أمر ترصده باستمرار مراكز البحث المعنية بهذا المجال[٣٧] .

على أن التهوين من شأن المستوى الفكري أو العلمي للمقابل المختلف، يمثل عادة «شرقية» متخلفة إذا جاز لي أن أشارك بعض المستشرقين تقييم سلوك الشرقيين على نحو المماحكة في الأقل. والحق أن درجة التأثير التي أحدثتها أطروحة الاستشراق لا يمكن غض الطرف عنها بتاتاً، ومّما يسجله بعض المفكرين الغربيين لإدوارد سعيد أنه استطاع أن يجعل من معنى المستشرق المعاصر مرادفا للشخص المنحاز لليهودي ضد الفلسطيني[٣٨]. وأن كتاب الاستشراق ومؤلفات الكاتب اللاحقة أحدثت تأثيرا واضحا في نظرية النقد الأدبي، فضلا عن تأثيرها في العلوم الإنسانية[٣٩].

يتهم بعض النقاد الغربيين إدوارد سعيد بكونه أحد المساهمين في أنشاء خطاب الاستغراب لمعاكسة خطاب الاستشراق الغربي[٤٠] . غير أن هذا التصور مرفوض من طرف إدوارد سعيد كما يبدو من قوله: « الرد على الاستشراق ليس الاستغراب ولن يجد من كان شرقيا يوما ما أي تسرية في القول بأنه ما دام شرقيا هو نفسه فمن المحتمل، بل من الأرجح، أن يدرس شرقيين جددا – أو غربيين- من ابتكاره الخاص.وإذا كان لمعرفة الاستشراق أي معنى، فإنه يكمن في كونه تذكيرا بالتدهور المغوي للمعرفة، أية معرفة، في أي مكان، وفي أي زمان» [٤١]. وبحسب فهمي لقصد النص السابق الحافل بأدوات الإضراب والاستدراك أن فكرة الاستغراب المذمومة من وجهة نظر إدوارد سعيد هي تلك التي تمثل معادلا موضوعيا لفكرة الاستشراق بمعنى أن يكون الاستغراب هو النظر إلى الغربي من خلال صورة متخيلة سلفا، صورة افتراضية مجافية للواقع الحقيقي.

على أن ثمة مؤاخذة رئيسية على الجهد النقدي الذي عرضه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق، يمكن أن نصطلح عليها بمنهجية التعتيم، وتتلخص هذه المؤاخذة بعدم إقرار الناقد بصحة بعض المقولات الاستشراقية التي كتبها أو يكتبها غربيون أو شرقيون على الرغم من إمكانية تأويل تلك المقولات بما يناسب مجال مراجعة الذات الشرقية والتنبيه على مواضع الخلل، والقصور، وأضرب مثالا على ذلك بازدراء إدوارد سعيد بمن يقول: « لم يظهر العرب حتى الآن القدرة على الوحدة المنضبطة والدائمة، فدفقات الحماس الجماعي تتفجر في صدورهم، لكنهم لا يقومون صابرين بمشروعات جماعية، وهم يحتضنونها



عادة بفتور همة، ويفتقرون إلى التنسيق والتناغم في التنظيم واداء العمل»[٤٢]. والمتأمل الموضوعي في النص السابق يلاحظ تشخيصاً واقعياً للحالة التي تعاني منها معظم مجتمعاتنا الشرقية والعربية منها على وجه الخصوص، ولا يمكن ردّها ببساطة إلى فرضية التلفع بأردية الاستشراق، وتفسيرها بالأمراض النفسية التي خلّفها الاستشراق داخل النسق الفكري للشرقي، وأدّت به إلى النظر إلى ذاته بمنظار النقص والدونية. بل الصحيح التعامل مع هذه الانتقادات بأفق أكثر انفتاحاً، والاستفادة ممّا تطرحه لحلّ المعضلات الاجتماعية والإدارية لدينا بدلا من وصمها بعار الاستشراق . إن إدوارد سعيد حينما يطرح نفسه فاضحاً للخطر الاستعماري مطلوب منه في الوقت نفسه أن يساهم في بلورة وصفة مفيدة لمجابهة هذا الخطر، وليس الاكتفاء بموقف المتفرج على النحو الذي يفعله المستشرقون عادةً، وأشار له بعض الباحثين، ومنهم الدكتور نصر حامد أبو زيد [٤٣] ، وإذا كان من حق إدوارد سعيد أن يعفي نفسه من الإسهام في مثل تلك الوصفة المقترحة، فليس من حقه أن يمنع الآخرين من محاولات التفكير بإيجادها .

أسلوب الكتاب وأسباب رواجه

تُرجم كتاب الاستشراق إلى عشرات اللغات الإنسانية المتداولة، وما كان لهذا الكتاب أن يجد مثل هذه الفرصة النادرة من ذيوع الصيت والانتشار لولا نفوذ صاحبه العلمي وكونه أحد ألمع أساتذة جامعة كولومبيا المصنفة باعتبارها إحدى أفضل خمس جامعات في الولايات المتحدة الأمريكية، وتفخر سجلاتها الرسمية بحصول ١٠٤ من خريجيها على جائزة نوبل، وتعادل ميزانيتها السنوية ميزانية أربع دول عربية مجتمعة هي لبنان والأردن وفلسطين وسورية[٤٤]. ولولا هذا الموقع الأكاديمي الرفيع الذي تربّع عليه إدوارد سعيد حتى النهاية لما استطاع أن يخاطب الجمهور الغربي ، وأن يحرك بعضا من المياه الراكدة في قناعاته تجاه الآخر والعربي المسلم منه على وجه التحديد وهو يأسره بمتعة التفتيش والتحليق في جو أدبي ملحمي ، ويقوده بحذق ومهارة إلى مكامن الإبداع الماثل في عيون الأدب الغربي مجندا في ذلك كل ما أوتيه من قدرة لغوية فذة يحسده عليها كبار الكتاب الانكليز أنفسهم . أغلب الظن أن الاستشراق هذا الكتاب الفريد لم يكن ليأخذ هذه المساحة من الشهرة وذيوع الصيت لو كان خالياً من اللغة الأدبية الفخمة المتعالية على اللغة العاديّة، وهو ما يذهب إليه المترجم الأول لكتاب الاستشراق، ويتطابق مع ما أورده ميشيل فوكو من أن النص يمكن أن يغدو خطاباً أصيلاً اذا كان محملاً بقوة بلاغية تجعل منه سلطة مؤثرة على القارئ [٤٥]، على أن النمط الذي يمكن أن يندرج تحته خطاب إدوارد سعيد من حيث آلية الاشتغال بتعبير أحمد المتوكل هو النمط الوصفي الحجاجي، كما أن تحليل هذا الخطاب من الناحية البنيوية مندرج على أساس علاقة الضدية بين الغرب (نحن) والشرق (هم) [٤٦] . أمّا التحليل اللغوي لبنية هذا الخطاب من حيث دلالة المفردة والسياق فسوف نعتمد في محاولات فهمها على مترجمي كتاب

الاستشراق، لأن الكاتب مصنفٌ باعتباره كاتبا انكليزياً لا عربياً. يقول الدكتور محمد عناني في هذا الصدد: : « إدوارد سعيد ذو أسلوب خاص به ، بل أصبح عَلَما عليه ولا يكاد يشاركه أحد فيه ، خصوصا لأنه باحث أدبي في المقام الأول ، ولأنه يكثر من الاعتماد على النصوص الأدبية إلى جانب النصوص الثقافية وينطلق في دراسته العلمية من مناهج البحث العلمية في النقد الأدبي، وأن هذا الأسلوب الخاص يمثل صعوبة خاصة للقارئ حتى في البلدان الناطقة بالانكليزية»(٤٧) .

ويذكر الدكتور كمال أبو ديب مؤشرين لتوصيف أسلوب إدوارد سعيد في الكتابة أولهما : « جلال في اللغة والتركيب وجزالة وشدة وأسر، ودرجة باهرة من الجدية في اللهجة والتناول نادرا ما تشف جمله عن سخرية...وهو حين يكتب منتقدا أحدا بحدة ، فإنه يصوغ ما هو أصلا لهجة ساخرة، بصيغة تخرجه من السخرية الى المفارقة اللاذعة، وثاني مؤشراته: ألق ، وتوهج ، وجيشان عاطفي وشبوب وشبق للحياة والجدال والتفنيد والاقناع(٤٨). وممّا نستشفه من القولين السابقين أن الكتاب مصاغ بأسلوب فلسفيّ موغل بالتجريد(٤٩)، ومحفوف بالتورية وعصيّ على فهم عامة الناس ، لاسيما في إطار ما يرمي به الكاتب من أجوبة وراء السطور تتحول مع مضي الوقت إلى شيء أشبه ما يكون بالمغارة العميقة التي لا يمكن الإفلات من أسر دهاليزها إلا بالصبر على المراجعة وإعادة المراجعة .

ونستطيع أن نبرهن على ذلك اللون من السرد الإدواردسعيدي بما يسوقه الكاتب من أسئلة قيّمة ومطولة في نهاية كتابه، ثم تكون المفارقة غير المنتظرة ، عندما يعقّب الكاتب أخيرا عليها بالقول:» أرجو أن تكون بعض إجاباتي على هذه الأسئلة مضمرة في ما سبق لي قوله» (٥٠).

ويبدو أن درجة الصعوبة العالية التي لاحظها المترجمون لكتاب الاستشراق(٥١) كان قد لاحظها من قبلهم أو من بعدهم المستشرق البولندي جيفيولسكي الذي رأى في لغة كتاب الاستشراق هو الآخر « لغة صعبة تعتمد على الإيحاء»(٥٢) .

وبقدر ما يتعلق الأمر بترجمة كتاب الاستشراق إلى العربية فقد ثارت عدة سجالات في أي من الترجمتين هي الأفضل من أختها، وأقصد ترجمة الكتاب التي قام بها الدكتور كمال أبو ديب عام ١٩٨١ والترجمة التي صاغها الدكتور محمد عناني عام ٢٠٠٦ . وأرى كما يرى كثير من القرّاء أن ترجمة محمد عناني هي الأكثر توفيقا في تجلية أفكار الكتاب الأصلي بملاحظة أن المترجم ينتهج نهج التفسير والتوضيح لما أشكل من معاني الكتاب، وما اعتراها من لبس وغموض (٥٣) بخلاف المترجم الأول لكتاب الاستشراق الذي تتبدى في ترجمته سمة الإبهام، ويغلب عليه انتهاج منهج متشدد في التعريب حتى في الكتب الأخرى التي ترجمها للمؤلف نفسه ولاسيما كتاب الثقافة والامبريالية ، ويمكن أن نورد شاهدا على ذلك بتعريب المترجم للفظة الاستراتيجيات بلفظة الاستخطاطيات(٥٤) . ولكن قد يُطعن على الحكم بترجيح نص (محمد عناني)، المترجم الثاني للكتاب دون نصّ (كما أبو ديب) وهو المترجم الأول انطلاقا من فكرة المديح المتكرّر الذي وجّهه

إدوارد سعيد لهذا المترجم [٥٥]. ولهذا المعترض أقول : إن إدوارد سعيد لم يطلع على ترجمة محمد عناني ، لظهورها بعد وفاته، ولا يبعد أنه سيكيل المدح والثناء أيضا للمترجم الجديد على غرار ما صنعه مع القديم، خصوصا إذا تم إصدار الترجمة بإذن منه ، هذا أولا، وثانيا: إن إدوارد سعيد إذا كان حجة في اللغة الانكليزية بحكم تخصصه فيها فليس هو كذلك قطعا في العربية التي أقرّ هو نفسه في أكثر من مناسبة بضعفه فيها قياساً بالإنكليزية، محيلاً أسباب ذلك الضعف إلى تربيته العائلية من جهة ، وإلى محاولاته المتأخرة في استعادة عربيته الضائعة من جهة أخرى[٥٦] . وثمة سؤال قد يجدر طرحه قبل مغادرة هذه النقطة، ومفاده: هل ينحصر عدم إقدام إدوارد سعيد على التأليف بالعربية بضعفه فيها أم أن هناك سرا آخر ؟ أرى أن تعليل عدم تأليف إدوارد سعيد كتابا عربيا بسبب الضعف وحده لا ينهض مع حقيقة عيش الكاتب في بيئة عربية كافية تؤهله - في ما لو أراد- لإنتاج كتاب يحظى بدرجة جيدة من القراءة ، ويبدو أن المانع الرئيسي يكمن في رغبة الكاتب بأن يكون مستقبل رسالته الأول هو الجمهور الغربي، والأمريكي منه تحديدا ذلك أن توزيع مصدر الرسالة على أكثر من مُستقبِل لغوي ينطوي على خطر تشتيتها، وربما إنهاء قدرتها على التأثير بملاحظة أن مستقبل الرسالة هو العنصر الذي يلي منتج الرسالة في درجة الأهمية[٥٧] .

نخلص من العرض السابق إلى أن إدوارد سعيد في كتابه الموسوم بعنوان الاستشراق كان أديبا ملتزما بأداء رسالة سياسية أو أخلاقية أكثر منه ناقدا في موضوع أدبي صرف، ولأنه كذلك، فقد لامس وجدان أبناء جلدته بصرف النظر عن انتماءاتهم الأساسية أو الفرعية. من هنا رأى بعض القوميين في صاحب كتاب الاستشراق مدافعا عن القومية العربية، وفي ذلك يقول إدوارد سعيد : « ما زلت أذكر ان إحدى المراجعات العربية الأولى للكتاب أشارت إلى المؤلف باعتباره نصير العروبة، والمدافع عن المقهورين والمظلومين، والذي جعل رسالته الاشتباك مع السلطات الغربية ... وعلى الرغم مّما في هذا من المبالغة فقد كان يعبّر إلى حد ما تعبيرا حقيقيا عن إحساس العرب بالعداء المستديم من جانب الغرب، كما كان يقدّم الردّ الذي كان الكثيرون من المثقفين العرب يرون أنه الردّ المناسب» [٥٨] . ليس العربي المستلب أمريكيا مَن وجد في إدوارد سعيد ضالته المنشودة في الردّ على خصمه الإمبريالي بل صار حتى المسلم الذي يعاني من سياسات أمريكا والغرب بوجه عام ينظر إلى إدوارد سعيد بوصفه البطل المسيحي الذي انتصر للإسلام على الرغم من عدم وضوح عقيدة الرجل الدينية، وفيما إذا كان معتقدا بدين أصلا أم لا، وعلى الرغم من قول إدوارد سعيد نفسه : « إنني أقول بصراحة إنني غير معني بتبيان حقيقة واقع الشرق أو الإسلام» [٥٩] . وسواء شاء إدوارد سعيد أم أبى فقد نُظر إليه نظرة إعجاب وتقدير من لدن قطاع عريض من الشعب العربي ، واحتلت صورته موقع الأديب الملتزم الذي يحمل في أعماقه رسالة إنسانية نبيلة، ويسعى جاهدا لتحقيقها بصرف النظر عن

ما يبذله في هذا السبيل من مكابدات وخسارات، مثلما كانت صورته على الجانب الآخر لا تعكس إلا صفة ناكر الجميل الذي لم يحسن إلى أمريكا البلد الذي آواه وجعل منه أحد المشاهير، ويمكن أن ندلل على ذلك بشواهد من انقسام الرأي على شخصية إدوارد سعيد بين مناصر، ومعارض في إطار التعليقات الواردة على مقابلاته التلفزيونية والمعروض بعضها على موقع اليوتيوب مثلاً.

استطاع إدوارد سعيد أن يحرز نجاحا منقطع النظير في استثارة الباحثين والقراء ودفعهم إلى دراسة كتابه وتبنيه أو نبذه، وهو في الحالين نجاح كبير يُحسب للكاتب وللكتاب ، ولم يكن للكاتب أن يحقق هذا المقدار من النجاح لولا تناوله المثير والقائم على دراسة الاستشراق بوصفه كتلة واحدة منسجمة من غير تصنيف. وأكاد أجزم أن الكاتب لم يكن له أن يحقق قدرا كافيا من النجاح لو أنه انصاع إلى فرضية تصنيف الاستشراق إلى استشراقات متعددة على نحو ما فعله من قبله د. مصطفى السباعي[٦٠] .

لم يكن لإدوارد سعيد أن يحقق ذلك النجاح الفريد من نوعه لو أنه قيّد لفظ الاستشراق مثلا بالسياسي وأطرّه بنماذج أدبية مختارة كما يقتضي المنهج العلمي الصارم ، لكن إدوارد سعيد أصرّ عن سابق علم وتخطيط على اختيار عنوان للكتاب مطلق من كل قيد هو الاستشراق (orientalism) مدفوعا بما يعرفه من سطوة العنوان على القارئ المتخصص فضلا عن غير المتخصص. لقد استطاع إدوارد سعيد بهذه الخدعة الفنية أو لنقل الحيلة التسويقية أن يجعل من كتابه حديث الساعة بالنسبة للمشاهير والجماهير على السواء. بل إن إدوارد سعيد تحوّل هو نفسه إلى جسم لكتابه يُعرف به ويعرّف به، ويجمع من حوله جمهورا خليطاً من المعجبين والناقمين أينما حلّ وارتحل.

يرى بعض منتقدي إدوارد سعيد أن خلفية الكاتب الثقافية والأثنية باعتباره عربياً، ومن بلد محتل هو فلسطين قد أثّرت على دراسته للاستشراق، ومن ثم فإنه كان يصدر في أحكامه عن تصورات نابعة في المقام الأول من عوامل ذاتية لا موضوعية، وهذا رأي لا يمكن إلا التسليم بصحته إلى حدٍ بعيد ، لأنه من جهة يتناسب مع مقولة وهم الحياد المعرفي ولاسيما في إطار العلوم الإنسانية[٦١]. ومن جهة أخرى فإن الحكم السابق ينسجم إلى حد كبير مع الطبيعة النفسية لأي كائن حيٍ مرهف الحسّ ، ويداهمه شعور دائم بفقدان الهوية والاغتراب الناجم عن اغتصاب تاريخيّ لوطنه الأم معروف المصدر والهوية ، أو يعاني في الأقل من انشطار هويته الشخصية وارتباكها بين ما هو عربي مُشكّكٌ فيه، وما هو غربي غير مرغوب فيه[٦٢] . كتب إدوارد سعيد في أخريات حياته قائلا: «وقع خطأ في الطريقة التي تمّ بها اختراعي وتركيبي في عالم والدي وشقيقاتي الأربع. فخلال القسط الأوفر من حياتي المبكّرة، لم أستطع أن أتبين ما إذا كان ذلك ناجمًا عن خطئي المستمر في تمثيل دوري أو عن عطب كبير في كياني ذاته. وقد تصرّفت أحيانًا تجاه الأمر بمعاندة وفخر. وأحيانا أخرى وجدت نفسي كائنا يكاد أن يكون عديم الشخصية وخجولا ومتردّدا وفاقدا للإرادة، غير أن الغالب

كان شعوري الدائم أني في غير مكاني» [٦٣].

ختاما وبالتوافق مع النتيجة السابقة بودي أن أطرح السؤال الآتي : ترى لو كان إدوارد سعيد كاتبا أمريكياً ومن أصل غربي، أي لم يكن عربيا ومن أصل فلسطيني ترى هل كان كتابه هذا سيثير كل هذا السيل من الردود السلبية والإيجابية ، في حياته وبعد وفاته أيضا ، وهل كان لخطابه الفكري أن يشكل أي قيمة تذكر في نطاق الجمهور الغربي على مستوى النخبة والجمهور العام؟

أغلب الظن أن كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد لن يكون أكثر من مرجع مغمور وقد يلجأ إليه الباحث الغربي من أجل توثيق رأي طريف لأحد الأكاديميين في تفسير قصص فلوبير مثلا. أمّا على الصعيد العام فلن يتسنى للجمهور في أغلب الاحتمالات التعرف على إدوارد سعيد إلا بوصفه عازفاً بارعا لآلة البيانو مثلا . فلولا أصل إدوارد سعيد العربي الفلسطيني، وتبنيه لوجهة نظر سياسية مناهضة لوجهة نظر أمريكا وإسرائيل ما كان ممكنا بأي حال من الأحوال أن تبلغ الدراسات الأكاديمية والثقافية التي خُصِّصَت له شرقا وغربا حدود المئات، وأن يكون في مقدور خلاصات تلك الدراسات وحدها أن تنتج مجلداً بأكمله [٦٤] .

الخاتمة

١- كتاب الاستشراق ينطوي على خلل منهجي يتعلق بتعميمات معتمدة في غالبها على انتقاءات من كتابات لمستشرقين تتناول الشرقيين بامتهان ودونية، وغضّ النظر عن كتابات لآخرين تنحو نحواً مغايراً في وصف الشرق والشرقيين. كما لم يميز إدوارد سعيد في ما نقله من كتابات للمستشرقين بين من كتب طلبا لمجرد الانتقاص ومن كتب تشخيصاً للخلل الذي يستلزم العلاج.

٢- رواج الكتاب والاهتمام به من طرف النخبة والجمهور الغربيينِ مرده في المقام الأول إلى سطوة الكاتب العلمية، ومهارته في استعمال أدوات الحجاج، بأسلوب أدبيّ فخم شديد الحرص على التناغم مع الذائقة الغربية، ومحاكاة طرائقها في التفكير. وإدوارد سعيد في كتابه هذا كان أديباً ملتزماً بأداء رسالة اجتماعية أكثر منه ناقداً في موضوع أدبي صرف يقتضي تغليب العلم على ما عداه. وأغلب الظن أن النجاح الذي أحرزه كتاب الاستشراق مرده إلى هذا المنهج الصادم الذي اتبعه المؤلف باحترافية عالية حينما لم يعمد إلى تصنيف موضوع الاستشراق إلى أنواع أو أشكال مختلفة على غرار ما اتبعه السابقون من المشتغلين بهذا الحقل المعرفي، بل اكتفى الكاتب بتقديمه جملة واحدة، والحكم عليه حكماً مطلقاً. ولولا تلك الأسباب لما خرج النصّ من رفّ الكتاب محدود التداول إلى فضاء الخطاب المفتوح .

الهوامش

١- ينظر خارج المكان: ٢٥ ، وتغطية الإسلام : ٩، وبحث التفاعل الإيجابي بين المثقف وقضايا الوطن والأمة : ٣١٧، مجلة الجامعة الإسلامية ، ويكيبيديا الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org ،ومقالة إدوارد سعيد الناقد الأدبي، مجلة بدايات https://www.bidayatmag.com.

٢- ينظر القاموس المحيط : ٦٦٣ ، وينظر المعجم الوسيط : ٤٨٠ ، ومعجم الافعال الثلاثية : ١٣٧

3- Webster›s dictionary :273

٤- نقد المناهج المعاصرة : ٣٨٩ نقلا عن مجلة الاستشراق / بحث : الاستشراق من منظور عربي معاصر/ دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / ١٩٨٧م

٥- ينظر خيانة المثقفين: ١٢

٦- العقلانية العربية النقدية قضايا نقدية وإشكاليات فلسفية: ١٦

٧- الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم :١٠- ١٨

٨- ينظر نقد المناهج المعاصرة: ٣٥٨

٩- ينظر نقد المناهج المعاصرة : ٤٠٧

١٠- السيرة النبوية وأوهام المستشرقين: ٩

١١- الاستشراق : محمد عناني : ٣٢١

١٢- الاستشراق : محمد عناني : ٤٤-٤٧

١٣- الاستشراق : محمد عناني : ٤٤

١٤- الاستشراق : ترجمة محمد عناني: ٤٨٨

١٥- ينظر نقد المناهج المعاصرة ٤٠٢

١٦- موسوعة السرد العربي : ج ١ : ٣٤٢

١٧- ينظر الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم : ٢٠-٢٤

١٨- ينظر الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم : ٩- ١٦

١٩- ينظر تحليل الخطاب، مفاهيم نظرية ونصوص تطبيقية : ٢٠

٢٠- الاستشراق : محمد عناني : ٢٧

٢١- ينظر تصدير الاستشراق: ترجمة محمد عناني : ١٤

٢٢- الاستشراق : محمد عناني : ١٠٢

٢٣- الاستشراق : محمد عناني : ٥١٨

٢٤- الاستشراق : محمد عناني : ٥٣

٢٥- الاستشراق : ترجمة محمد عناني : ٥٥. يحيل إدوارد سعيد على كتاب له بعنوان : criticism between culture and system وهو غير موجود ضمن كتبه المنشورة ، ولعل ما أشار



إليه بالإنكليزية يدخل ضمن كتابه الموسوم بعنوان : العالم والنص والناقد الذي صدر عن اتحاد الكتاب العرب بترجمة عبد الكريم محفوظ.

٢٦- ينظر الاستشراق : محمد عناني : ٤٤

٢٧- الاستشراق : محمد عناني : ٤٤

٢٨- ينظر حضارة العرب : غوستاف لوبون : ٧٤-٧٧

٢٩- ينظر تاريخ البشرية : ارنولد توينبي : ٤٥١

٣٠- ينظر الأبطال: ٨٢

٣١- ينظر موسوعة السرد العربي : ٣٧٤ ، وينظر الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم : ٨٦، وينظر نقد المناهج المعاصرة: ٤٢٥، وينظر افتراءات المستشرقين : ٢٠-٢١

٣٢- الاستشراق : ترجمة د. محمد عناني : ٥٢٤

٣٣- الاستشراق : ترجمة محمد عناني : ٥٢٤

٣٤- نقد المناهج المعاصرة : ٤٤٨

٣٥- نقد المناهج ٣٨٥- ٣٩٢

٣٦- ينظر حدود الهوية القومية : ١٥٣-١٥٥، وينظر نقد المناهج المعاصرة : ٣٨٥

٣٧- نشرت مجلة عمران المحكمة منتصف عام ٢٠١٧ دراسة إعلامية شملت صحفا فرنسية وألمانية ونمساوية خلصت إلى نتيجة مفادها أن الرأي العام في هذه الدول يحدد النظرة إلى اللاجئ العربي لدولهم في إطار الإنسان المتخلف ذي الميول الإرهابية: ٨١-١٠٨.

38- Said's Splash» Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America, Policy Papers 58 (Washington, D.C.: Washington Institute for Near East Policy, 2001). (نقلا عن الموسوعة الحرة (يوكيبيديا https://ar.wikipedia.org

39- Stephen Howe, «Dangerous mind?», New Humanist, Vol. 123 November/December 2008 (نقلا عن الموسوعة الحرة (ويكيبيديا https://ar.wikipedia.org

40- O.P. Kejariwal, The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past, Delhi: Oxford UP, 1988: pp. ix–xi, 221–233 نقلا عن الموسوعة الحرة ...

٤١- الاستشراق : ترجمة محمد عناني : ٤٩٧

٤٢- الاستشراق: محمد عناني: ٤٧١

٤٣- ينظر الخطاب والتأويل : ١٠٩

٤٤- ويكيبيديا الموسوعة الحرةhttps://ar.wikipedia.org/wiki، الجزيرة نت http://www.aljazeera.net، موقع صحيفة رأي اليوم / مقال حسيب شحادة http://www.raialyoum.com



٤٥- الثقافة والامبريالية : ١٣

٤٦- الخطاب وخصائص اللغة العربية : ٢٣ - ٢٤

٤٧- الاستشراق : ترجمة د. محمد عناني : ١٤

٤٨- الثقافة والامبريالية : ٣٠

٤٩- صرح الدكتور محمد عناني بهذا القول في ترجمته لكتاب تغطية الإسلام ، ينظر صفحة ٢٣

٥٠- الاستشراق : ترجمة محمد عناني : ٤٩٣

٥١- يصف فواز طرابلسي ترجمته كتاب خارج المكان لإدوارد سعيد وهي مجموعة مذكرات بأنها معركة مع انكليزية إدوارد سعيد : ينظر خارج المكان: ١٣

٥٢- نقد المناهج المعاصرة : ٤٤٣

٥٣- ينظر تصدير كتاب الاستشراق : محمد عناني : ١٦- ١٧

٥٤- ينظر الثقافة والامبريالية : ١٠

٥٥- ينظر الاستشراق : ترجمة محمد عناني : ٥٠٢

٥٦- ينظر خارج المكان: ٨- ١٠

٥٧- تحليل الخطاب ، مفاهيم نظرية، ونصوص تطبيقية: ٢٢

٥٨- الاستشراق : ترجمة محمد عناني : ٥٠٩

٥٩- الاستشراق : ترجمة محمد عناني : ٥٠٤

٦٠- الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم : ٢٠-٢٤

٦١- ينظر ميشال فوكو المعرفة والسلطة : ٣٢

٦٢- ينظر خارج المكان : ١٠

٦٣- خارج المكان : إدوارد سعيد : ٢٥

٦٤- تصدير الاستشراق : ترجمة محمد عناني : ١٠-١١





المصادر والمراجع

الكتب:

١- الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة د. محمد عناني ، رؤية للنشر والتوزيع ، ط١، القاهرة ، ٢٠٠٦م.

٢- الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ، د. مصطفى السباعي ، دار الوراق للنشر والتوزيع ، د .ط ، د .ت .

٣- الأبطال ، توماس كارليل، ترجمة محمد السباعي، دار الرائد العربي، ط٤، بيروت ، ١٩٨٢م.

٤- تاريخ البشرية ، أرنولد توينبي، ترجمة د. نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

٥- تحليل الخطاب، مفاهيم نظرية ونصوص تطبيقية، د. جان نعوم طنوس، دار المنهل اللبناني، ط١، بيروت، ٢٠١٤م.

٦- تغطية الإسلام، إدوارد سعيد، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٧- خارج المكان ، إدوارد سعيد، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٠م.

٨- الخطاب وخصائص اللغة العربية، دراسة في الوظيفية والبنية والنمط، أحمد المتوكل، دار العربية للعلوم ناشرون، ط١، الرباط ، ٢٠١٠م.

٩- الثقافة الامبريالية ، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب ، دار الآداب ، ط٤ ، بيروت ، ٢٠١٤م.

١٠- حدود الهوية القومية، نقد عام، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٢م.

١١- حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م.

١٢- الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء ، المغرب، ٢٠٠٨م.

١٣- خيانة المثقفين ، النصوص الأخيرة ، إدوارد سعيد ، دار نينوى، دمشق، ٢٠١١م.

١٤- السلطة والسياسة والثقافة ، إدوارد سعيد، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٨م.

١٥- السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، عبد المتعال محمد الجبري، القاهرة، ١٩٨٨ م.

١٦- الثقافة والامبريالية ، إدوارد سعيد ، ترجمة كمال أبو ديب ، دار الآداب ، ط٤، بيروت، ٢٠١٤م.

١٧- العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد ، ترجمة عبد الكريم محفوظ ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ، ٢٠٠٠م.

١٨- العقلانية العربية النقدية قضايا نقدية وإشكاليات فلسفية، د. علي حسين الجابري،دار ومكتبة البصائر، ط، بيروت، ٢٠١٢م.

١٩- مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٧٩م

٢٠- مقدمة في علم الاستغراب، د.حسن حنفي ، الدار الفنية ، القاهرة ، ١٩٩٩م.

٢١- معجم القاموس المحيط ، الفيروز آبادي ، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، الأعلمي ، لبنان،٢٠١٢م.

٢٢- ميشال فوكو المعرفة والسلطة ، عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط١، بيروت ، ١٩٩٤م.

٢٣- نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي ، د. حسام محيي الدين الآلوسي، ، دار ومكتبة البصائر ، ط١ ، بيروت ، ٢٠١١م

الدوريات :

١- افتراءات المستشرقين على صحيح البخاري، د.



عزية علي طه، مجلة الوعي الإسلامي ، العدد ٢٨٢ ، ١٩٨٨م .
٢- التفاعل الإيجابي بين المثقف وقضايا الوطن والأمة : إدوارد سعيد أنموذجا، د. أيمن طلال يوسف، د. خالد محمد صافي ، مجلة الجامعة الإسلامية المجلد الخامس عشر ، العدد الثاني، ٢٠٠٧م.
٣- دراسة إعلامية عن اللاجئ العربي، مجلة عمران المحكمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر ، صيف ٢٠١٧م.

مواقع إلكترونية:

١- https://www.bidayatmag.com
٢- https://ar.wikipedia.org
Webster›s dictionary :1993









الوحداتُ الإشاريةُ عند عدنان الصائغ [١] في ديوانه ((أسير أسيراً بدهشتي كأني أحلّق بجناحين من ريش قصيدة)) - دراسة تداولية تحليليّة -

The reference units of Adnan al-Sayegh in his divan ((walk as prisoner in my surprise as if I fly by wings of feathers poem)) Analytical alternative study.

م. م. حسن كاظم حسين الزهيري

Mr. Hassan Kadhim Hussein

General Directorate of Education of Babylon.

الكلمات المفتاحيّة :الإشاريات , الإشاريات الشخصيّة , الإشاريات المكانيّة ، الإشاريات الزمانيّة , الإشاريات المكانيّة



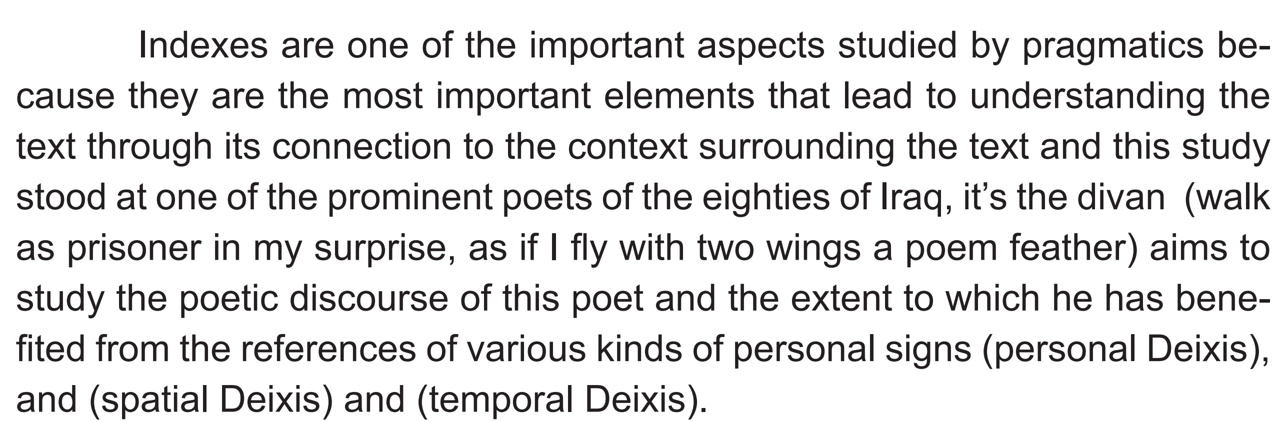
ملخص البحث

تعدّدتِ الاتجاهات والمدارس اللسانيّة التي أخذت على عاتقها قراءة الأثر الأدبي والوقوف عند كوامنه حتى وصلت إلى آخر ما وقفت عنده اللسانيات الحديثة متمثلة باللسانيات التداوليّة التي راعت كلّ عناصر الاتصال اللغوي وقواعد التخاطب وعلاقة البنية بظروف إنتاج النص ، ومنها الوحدات الإشارية (Indexs) التي تعد من الموضوعات الأساسية في الدرس التداولي ((pragmatics ؛ لأنّها من أهم العناصر التي تؤدي إلى فهم النّص عبر اتصاله بالسياق الذي يحيط به ، وهذه الدراسة وقفت عند أحد دواوين شعراء الثمانينيات العراقيين البارزين هو ديوان (أسير أسيراً بدهشتي كأنيّ أحلّق بجناحين من ريش قصيدة) للشاعر عدنان الصائغ والديوان -في معظمه- عبارة عن نصوص قصيرة في أغلبها لكنّها غزيرة المعنى - تعبّر عن تجربة وواقع عاشه الشاعر ،ويهدف هذا البحث إلى دراسة الخطاب الشعري لهذا الشاعر ومدى إفادته من الوحدات الإشارية بأنواعها المختلفة الإشاريات الشخصيّة (personal Deixis) ،والإشاريات المكانيّة (spatial Deixis) ،والإشاريات الزمانيّة (Temporal Deixis) ، وعلى وفق هذا المفهوم تكون دراسة الإشاريات مدخلاً مناسباً من مداخل فهم ودراسة الشعر عند هذا الشاعر الثمانيني وأداة من أدوات قراءته وقد استعان البحث بالمصادر القديمة والحديثة .





Abstract



Indexes are one of the important aspects studied by pragmatics because they are the most important elements that lead to understanding the text through its connection to the context surrounding the text and this study stood at one of the prominent poets of the eighties of Iraq, it's the divan (walk as prisoner in my surprise, as if I fly with two wings a poem feather) aims to study the poetic discourse of this poet and the extent to which he has benefited from the references of various kinds of personal signs (personal Deixis), and (spatial Deixis) and (temporal Deixis).

The study of Deixis will be a good introduction of understanding the poetry of this poet and a tool from his reading tools.

The researcher be helped by the old and modern sources.



المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين ، والصلاة والسلام على نبيه محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين .

أمّا بعد : فقد أولت الدراسات اللسانيّة التداوليّة أهميّة بالغة للوظيفة المرجعيّة ومنها الصيغ الإشاريّة ؛ لما لها من أهميّة بالغة في الربط بين السياق اللغوي وسياق الموقف وقد صنّفها رومان جاكبسون ضمن الوظائف اللغويّة الست ، وجعلها أساس كل تواصل فهي التي تساعد على تحديد العلاقات بين المرسل والشيء أو الغرض الذي ترجع إليه وتعد أكثر وظائف اللغة أهمية في عملية التواصل إذا قُرِنت بالوظائف الأخرى التي تظهر ثانوية أمامها[٢] .والوحدات الإشاريةIndexs : مفهوم لساني يجمع كل العناصر اللغويّة التي تحيل مباشرةً على المقام ، من حيث وجود الذات المتكلمة أو الزمن أو المكان ، حيث ينجز الملفوظ والذي يرتبط به معناه ومنها : أنا ، وأنت ، والآن ، وهنا ، وهناك ، وهذا ، وهؤلاء ، وهذه[٣].والوحدات الإشارية في كل اللغات العالميّة((كلمات وتعبيرات تعتمد اعتماداً تاماً على السياق الذي تستخدم فيه ولا يستطاع إنتاجها أو تفسيرها بمعزل عنه)) [٤]. وتبرز أهميتها ودورها في ارتباطها بالمقام فهي أشكال فارغة في المعجم الذي يمثل المقام الصفر[٥]. ويتفق أغلب الباحثين بأنَّ الوحدات الإشارية خمسة أنواع ((إشاريات شخصيّة ، وإشاريات زمانيّة ،وإشاريات مكانيّة ، وإشاريات اجتماعية ، وإشاريات خطابيّة ، وإشاريات نصيّة)) [٦]. ويعد بيرس أوّل واضع لمصطلح ((الإشارة)) أو((العلامة الإشاريّة)) أو الوحدة الإشارية [٧] أو الموجهات الإنتباهيّة فهي عنده ((علامات ميتالغويّة تحدِّد الاستعمال الصحيح للعلامات الأخرى التي يتم التلفظ بها فعليّاً)) [٨] . ومن الجدير بالذكر أنَّ هناك فرقا بين الإشارة والإحالة ، فالإشاريات تفتقر إلى الاستقلال الاحالي كونها لا تستطيع بمفردها تعيين مرجعها [٩] . والإحالة هي علاقة اللفظ بالمفهوم العام الذي يحيل عليه في ذهن المخاطب بغضّ النظر عن المقام أو السياق الخاص الذي ورد فيه فهي بالوضع اللغوي أي تندرج في المعاني ، لا في المقاصد التي لا تنكشف إلَّا بتوضيح الإشارات)) [١٠] . وقد قضت خطوات البحث أن نقف على أصناف الإشاريات : (الإشاريات الشخصيّة ، والإشاريات الزمانيّة، والإشاريات المكانيّة) وذلك باختيار مجموعة من القصائد التي تضمنها ديوان الشاعر تجنباً للإطالة ، مسبوقة بملخص ومقدمة وخاتمة احتوت على معظم النتائج التي توصل إليها البحث ، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين وأتم الصلاة والتسليم على حبيبنا المصطفى محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين .

١- الإشاريات الشخصيّة : personal Deixis)

تتمثل في الضمائر الدالة على المتكلم المفرد والمثنى والجمع ، وكذلك على الضمائر الدالة على المخاطب المفرد والمثنى والجمع مذكراً أو مؤنثاً ، وقد استعمل الشاعر هذه الضمائر بشكل متفاوت منها :

أ- ضمير المتكلم :

وتشمل ضمائر المتكلم أنا ، نحن ، وتعد هذه الضمائر من أعرف الضمائر ؛ لأنّها تحيل على صاحب القول وهذا ما أشار إليه ابن يعيش ت (٦٤٣هـ) بقوله : ((فأعرف المضمرات المتكلم ؛ لأنّه لا يوهمك غيره ، ثمَّ المخاطب , والمخاطب تِلْوُ المتكلم في الحضور والمشاهدة ، وأضعفها تعريفاً كناية الغائب ؛ لأنّه يكون كناية عن معرفة ونكرة



حتى قال بعض النحويين كناية النكرة نكرة))[١١].

وقد وردت ضمائر المتكلم في قصائد متعددة في مجموعة الصائغ فنجدها ترد مزدحمة ؛لأنّها تحيل على صاحب القول كما وردت في قصيدته (ثلاثة مقاطع للحيرة) [١٢]:

جالساً بظلِّ التماثيل

أقلِّمُ أظافري الوسخةَ

وأفكّرُ بأمجادهم الباذخةِ

هؤلاءِ المنتصبون في الساحات

يطلقونَ قهقهاتهم العاليّةَ

على شعبٍ يطحنُ أسنانهُ من الجوع

ويبني لهم أنصاباً من الذهب والأدعيّة

من المعلوم أنَّ لكل قصيدة مثيراتها الباعثة على نظمها ، ومنها الأحداث التي يحيط بها الشاعر والتي تحرك مشاعره وأحاسيسه ليعبّر عن موقفه تجاه هذا الحدث ولكي يوصل هذه الفكرة إلى المتلقي نلحظ الشاعر في هذا المقطع استعمل ضمير المتكلم كما في: (جالساً ، أقلمُ ، أفكّرُ) أكثر من مرة ليعمّق هذه الرؤية المسيطرة على مخيلته وفكره .عبر استعماله لضمير المتكلم ليشير إلى هذه الحقبة التاريخية التي مرّ بها الشعب العراقي فترة الحصار الجائر الذي فرض على الشعب العراقي الذي يطحن أسنانه من الجوع ، وهذا ما يجعل المتلقي لا يجد صعوبةً في تحديد مرجع هذه العناصر الإشارية ((فضمائر الحاضر هي دائماً عناصر إشاريّة ؛ لأنَّ مرجعها يعتمد اعتماداً تاماً على السياق الذي تستخدم فيه)) [١٣] . و هذا ما لمسناه أيضاً في قصيدة أخرى للشاعر بعنوان (تشكيل) [١٤]:

أرسمُ دبابةً وأوجهُها إلى شرفةِ الجنرال

أرسمُ غيمةً وأقولُ : تلك بلادي

أرسمُ لغماً وأضعهُ في خزانةِ اللغة

أرسمُ عنكبوتاً وأحنطهُ على بابِ الأحزان

أرسمُ أبي وأقولُ له : لماذا تركتني وحيداً أمامَ اللئامِ ؟

أرسمُ مائدةً وأدعو إليها طفولتي

أرسمُ ناياً وأنسلُ من ثقوبه إلى القرى البعيدة

أرسمُ شارعاً وأتسكعُ فيه مع أحلامي

أرسمُ قلبي...

... وأسأله: أينَ أنتَ ؟

القصيدة التي قرأناها انعكاس صادق لنفسية الشاعر التي غلبت عليها الحيرة والقلق والحسرة والألم ، فهو يستعيد ذكرياته التي سلبتها السلطة القمعية التي هرب منها عام ١٩٩٣ وجعلته مشرّدا بين البلدان فلم يمنعه عنف السلطة من الحياة في العراق حلماً بعدما صودرت حياته ونفي منه قسراً يبحث عن حلم ضائع صودر ، طفولته التي يحلم فيها كل طفل في أيِّ بلدٍ من أرجاء المعمورة ، بلاده التي عشق الطفولة فيها ، فـ ((الطفولة جزء من حياة كبرى فالعودة إليها ليست هرباً من الماضي ،وإنّما هي وصل للماضي بالحاضر ، ووصل للذات بالمجموع ، ووصل للفرد في المجتمع ، حتى ينتج عن ضروب هذا الوصل وحدة عامة تستشرف المستقبل في ثقة الإنسان المطمئن إلى المصير الإنساني)) [١٥]، حنان الأب وعطفه كما يغدق الأبناء بحبّ آبائهم .

نجد لضمير المتكلم المفرد حضوراً قوياً ومكثفاً في (أرسم ، أوجّه ، أضعُ ، أحنطُ ، أقولُ ، أدعو ، أنسلُ ، أتسكعُ ، أسألُ) : أرسمُ دبابةً... ، أرسمُ غيمةً...، أرسمُ لغماً... ، أرسمُ عنكبوتاً ... ، أرسمُ أبي ... ، أرسمُ ناياً ... ، أرسمُ شارعاً ... ، أرسمُ قلبي ... فقد استعمل ضمير المتكلم ليتماهى مع معاناة الشاعر وخاصة فيما يتعلق باغترابه بعيداً عن وطنه



الذي نراه يحمله مع كل عبق ، فهو يعيش غربة روحيّة وفكريّة أعمق بكثير من الغربة الجسديّة وهذا يظهر جلياً من شدّة تعلقه بماضيه الذي يحاول في كل مرة أن يستعيده ، وتظهر هذه المحاولة بإعادة ضمير المتكلم في الفعل (أرسم) ثمان مرات ممّا يجعل المتلقي يلتفت إلى خبايا النص ومكنوناته ، ليعبّر عن معاناته عبر توظيفه لضمير المتكلم في (أرسم) ،والمرّة التاسعة في قول الشاعر مخاطباً قلبه : (وأسأله) الذي ((يشير إلى ... حضور المتكلم المرسل داخل السياق التواصلي لعملية التلفظ الشعري)) [١٦]. إنّ التركيز على الفعل المضارع الذي يدل على الحدث في الزمن الحاضر والذي يشير به إلى الماضي دائماً ؛ هو بسبب تعلقه وحنينه إلى ذلك الماضي ، وكذلك نجد حضور ضمير المتكلم المفرد عبر (يا المتكلم) المتصلة بالكلمات (بلادي ، أبي ، تركتني ، طفولتي ، أحلامي ، قلبي) التي تدلّ دلالةً قاطعة على الشعور بالغربة والوحدة والفراق لبلده (العراق) لكل معاني الحياة الجميلة التي يحلم بها نستخلص من ذلك أنَّ الشاعر أراد أن يقنع المخاطب بما يعانيه عبر استعماله لهذه الشبكة من الوحدات الإشارية .

ب - ضمير المخاطب :

استعملت ضمائر المخاطب في قصائد الشاعر بجميع أصنافها المفرد، والمثنى ، والجمع فقد ورد الضمير المستتر للمخاطب ، والضمير المتصل في كثير من قصائده سيقتصر البحث على بعض منها ففي قصيدة (نصوص مشاكسة قليلاً) [١٧]:

يا لناطق باسم الله
...لترهِبَني
ربي ، لمْ يحتجْ سيفكَ
كي تقنعني
لمْ ترَ ربَّكَ
إلَّا بالنصل
وبالدمْ
وأنا أبصرهُ ...
في الكلمةِ
في النغمةِ
في زرقةِ عينيها ،
... واليمْ
كيفَ رأينا اللهَ
بنسْغِ الشجرةْ
وتركناهُ
نسيناهُ
لكي نتقاتلَ
من أجلِ الثمرةْ
يا هذا الفانْ
ولتنظرْ
كيفَ تحاورَ ربُّكَ والشيطانْ
أكثيرُ أنْ تتعلمَ
كيفَ تحاورُ إنسانْ
فلتتعلمْ – من حكمتهِ -
كيمياءَ الصفحِ
وكنهَ القلبْ
لا بسيوفِكَ
لا بخيولِكَ
لا بقنابلِكَ التفخيخية ...

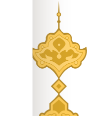
هذه القصيدة تحمل في داخلها ألماً كبيراً لما أصاب الدين الإسلامي السمح من أفكار غريبة وبعيدة كلّ البعد عن جوهره نجد حضوراً لافتاً للنظر لضمير

المخاطب مستتراً مرة ومتصلاً أخرى ، وقد فاق حضور الضمير للمخاطب (أنت) في -اسم الفاعل -(الناطق) ، والأفعال (ترهبني ، تقنعني ، ترَ ، (الفانْ) ، ولتنظرْ ، تحاور ، تتعلم) : يا لناطق ... لترهبني ، كي تقنعني ، ألمْ ترَ...يا هذا الفانْ ،كيفَ تحاور ....أكثيرٌ أنْ تتعلَّمَ ، فلتتعلّمْ...وأمّا حضور المخاطب عبر ضمير التملك (الكاف) فكان مع الأسماء في (سيفَكَ ، ربّكَ ، بسيوفِكَ ، بخيولِكَ ، بقنابلِكَ) في (ربي لمْ يحتجْ سيفَكَ ، ألمْ ترَ ربَّكَ ، كيفَ تحاورُ ربَّكَ والشيطانْ ، لا بسيوفِكَ ،لا بخيولِكَ ،لا بقنابلِكَ) وهذه الضمائر توحي بوحدة المتكلم (الشاعر) ووحدة المخاطب – الظلاميون- ، الذين يسمون أنفسهم بالدولة الإسلاميّة (الدواعش) وما فعلوه في العراق وسوريا ولبنان ومصر وكثير من دول العالم ، فالشاعر يشير إلى أنَّ الإسلام لم يستعمل السيف ليقنع به الآخرين كما فعل الدواعش ، فهم لا يرونَ الله إلَّا بنصل السيف وبإسالة أنهار من الدماء وهو يبصره في الكلمة والنغمة في خلق الله سبحانه وتعالى ، فبالسيوف ، والخيول ، والقنابل ، والتفخيخ ،لا يعلو لهؤلاء الأشرار رأي ، أو ينصف حقٌّ ، أو يعبدُ ربّ ، بل بالإنسانيّة والحب والحكمة وكان لحضور هذه الضمائر دور بارز في تأويل النص وفهمه .

ونجده قد يستعمل في بعض القصائد ضمير التملك مع الأسماء هذه الضمائر التي ((تعمل تثبيت حضور الشاعر باعتباره مرسلاً ومتكلّماً)) [١٨] . توحي للمتلقي بأنّ الباث يريد تثبيت وجوده وتفاعله مع السياق ويبرهن على حضوره على اعتبار أنَّ الشاعر هو المرسل وهو الذات المتكلّمة[١٩].وهذا ما نجده في قصيدة تشكيل (٣)

حماقاتي ممنوعةٌ من الصرف
تحركها دائماً
الضرورات الشعريّة
عزلتي اكتظاظ
داخلي
لست وحيداً
وحدتي
معي
وحدتي
مليئةٌ بالنوافذ
أطلُّ منها عليَّ
تكراري
لا يكررني
مقيمٌ ولا وطنٌ
هادئ ..
وأحسني أضطرمُ
وجعي نَوْلُ

تظلّ الظروف الفرديّة للشاعر ومعاناته وغربته ووحدته تلون أشعاره وقد عبّر المبدع عن هذه المعاناة بكل بساطة وصدق مشاعر فهو في عزلةٍ تامة عن أحبته وأهله ، وهو وحيد يتقاسم مع هذه الوحدة ذكرياته في وطن الغربة يطلّ من نافذته الواسعة على عالمه المليء بالأسرار فهو بلا وطن بلا خليل وهو يحترق كالشمعة لا يواسيه أحدٌ إلّا هذه الكلمات المعبّرة عن معاناته وقد وفق الشاعر بإيصال هذه الفكرة إلى المتلقي باستعماله لضمائر التملك (حماقاتي , عزلتي ،داخليّ , وحدتي , معي , وحدتي ،تكراري , يكررني ، وأحسني , وجعي) .وهي تشير إلى معاناته الكبيرة والمستمرّة لتكون شاهدا عل ذلك . وكذلك نجد حضوراً لهذه الضمائر



في قصائد متعدّدة منها قصيدة الشاعر (قصائد مرّة) التي كتبها الشاعر في لندن يقول :

لا تتودّد

لي ..

لا تقتربْ

طبعكَ أنْ تلدغَ

يا

عقربْ

لنْ تغلِبَ طبعَكَ ...

فالطبعُ- وإنْ حاولتَ – هو الأغلب

يتضح من خلال قراءتنا لتلك القصيدة القصيرة والمركّزة الدرجة الكبيرة من القلق والخوف التي عاشها الشاعر بسبب مراقبة السلطات القمعيّة آنذاك لكل تحركات الطبقة المثقفة ومنها الشعراء وما أفرزه من عدم الثقة بالآخرين وخاصة من يتجسسون على الناس لمعرفة خفايا حياتهم فالشاعر يصف المخبرين الذين يظهرون توددهم للناس ومنهم الشاعر بالعقارب التي لا يأمن لها جانب مستعيناً بهذه الشبكة من ضمائر الخطاب ليضعنا في جوهر ما يعانيه المثقفون في تلك الحقبة الزمنية المرّة التي عاش بها الشاعر .وقد يستعمل الشاعر ضمير الفصل للمخاطب كما نجد في قصيدة (مقاطع) [٢٠] ( ) :

أنتِ أحلى .. وكلُّ نبضي اشتياقُ

أنتِ أحلى .. وفي دمائي العراقُ

أنتِ هذا الصباحُ .. يأتي بهياً

في بلادي .. فللعذابِ انعتاقُ

شَعرِك الحلو .. غابةٌ من أمانِ

كمْ تغنّى بفيئها .. العشاقُ

روعةُ النخلِ .. أم قوامُكِ هذا

والمساءُ الشفيفُ .. أم أحداقُ

أنا هذا الفراتُ .. نبضٌ .. وشعرٌ

ونخيلٌ .. وزورقُ .. .. وانْتلاقُ

لكِ قلبي .. لكلِّ نخلِ بلادي

لكِ عمري .. وكلُّ عمري عناقُ

غالباً ما تكون المفردات التي تتكرر ألفاظاً منتقاة بعناية كبيرة تعكس ادراك الشاعر لإيحاءاتها وما تؤديه من مغزى لذا نجده في هذه القصيدة يكرّر الضمير ((أنت)) أكثر من مرّة في: (أنتِ أحلى ... ، وفي : أنتِ أحلى ... ، وفي وأنتِ هذا ...) ، ثم نجده يستعمل الضمير (أنا) في : (أنا هذا الفرات .. نبضٌ .. وشعرٌ ليعبّر عن حضور الذات المتكلمة في وطنه وقد مزجها بضمير التملك الذي يعبّر عن الحب والشوق في : (لك قلبي ، وفي : لكلِّ نخل بلادي ، وفي لكِ عمري ... وكلُّ عمري عناقُ) كلُّ هذا ليجعل المتلقي يعيش معه هذه اللحظات الممزوجة بالحزن والفرح معاً .

ج- ضمير الغائب

المتتبع لديوان الشاعر يجد أنَّه استعمل الضمير الغائب – على قلته – لما له من دور كبير في إيصال المعلومة إلى المتلقي من غير جهد كبير ؛ لأنَّ هذه الضمائر ((تعمل على تحديد ظروف النص المتغيِّرة وشخصياته ومرجعياته فللضمائر دون غيرها من مكونات هذه الشبكة دور فاعل في بنية النص الداخلية الزمانيّة والمكانيّة)) [٢١] فعند قراءتنا لقصيدة (المدبّبون) فإنّنا نجده يشير إلى مجاميع الأجهزة القمعيّة التي خبرها وعلم علم اليقين ماذا تفعل عندما تريد إلقاء القبض على أحد الأشخاص فذاكرته مليئة بتلك المشاهد المرعبة ، فأشار إليهم وذلك باستعماله لعدد من لضمائر الغيبة وهذا يظهر



جلياً في قصيدة المدّببون : [٢٢]

بعيونهم المدبّبة – جابوا الشوارع والممرات

بأصابعهم المدبّبة – طرقوا البابَ

بأحذيتهم المدبّبة – نزلوا بهدوء يجرونَ قميصي المهدّل

بفوهاتهم المدبّبة – دفعوني إلى العربة المركونةِ

وأغلقوا البابَ –

وانطلقوا يطلقون قهقهاتهم العالية –

على عيوننا التي كانت تختلجُ

وراء ثقوب الأبواب الموصودة

وقد تطامنتْ مع الليل والدمِ

خوفاً

من

عودة

الرجال

المدببي

بيييي

بببببب

ببببن

كتب الشاعر هذه القصيدة في كوبا ليقدّم لنا ما يمثل رحلة ذاته وانشطارها بين المكان الذي كُتب فيه النص - وهو كوبا - وبين ما اختزنته ذاكراته في العراق حيث منزل الصائغ فالصائغ بابتعاده عن وطنه جسداً وسكنا لا يعني هذا الابتعاد عن همومه روحاً ومعنى ، ليصور لنا الصورة المرعبة والخوف والقلق والترقب والوسواس الذي يختزنه في ذاكرته وهاجس رجال الأمن وهم يطوفون الشوارع في الليالي المظلمة عندما تنام الناس وحيث تبدأ عمليات المداهمة الليلية لبيوت المواطنين الذين يعارضون النظام ومنهم شاعرنا ، وكيف تتسمر عيون الناس خوفاً وهلعاً خلف الأبواب منتظرين زوال هذا الكابوس المرعب (الرجال المدببون) ((لترى أنَّ كوابيسهم ما زالت تلاحق الشاعر حتى وهو في صقيع منفاه البعيد في أقصى الأرض)) [٢٣]. فالشاعر يكره السياسة ويكره الأحزاب لأنّه لا يراها سوى ((طواحين هواء ونواعير دم تدور وتدور على امتداد أعمارنا ، على امتداد تاريخنا .. تبدأ بانقلاب وتنتهي بانقلاب ، ومعها ينقلب الوطن ومن عليه)) [٢٤]. ولولا استعانة الشاعر ببث هذه المنظومة من الضمائر لضاع كثير من الدلالات والإيحاءات التي أصبحتْ مرجعاً للمتلقي في فهم مقاصده. وقد نجده يستعمل النداء في بعض قصائده منها قصيدة (سلاماً .. يا جسرَ الكوفةِ)) : [٢٥]

يا جسرَ الكوفةِ ..

لو تدري ..

يا جسرَ الأشواقْ

كمْ أشتاقْ

قسماً ... لو أبصرها

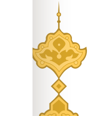
سأعانقُ .. كلَّ عمودٍ

وأبوسُ .. نخيلَ الكوفةِ

جذعاً .. جذعاً

وأذوبُ عناقْ

استعمل الشاعر النداء مرتين بأداة النداء ((ياء)) بإظهارها مرة وبإخفائها مرةً أخرى في : (يا جسرَ الكوفةِ كمْ اشتاق ، قسماً يا جسرَ الكوفةِ ، سأعانقُ يا جسرَ الكوفةِ كلَّ عمود ، وأبوسُ يا جسر الكوفةِ نخيلَ الكوفةِ جذعاً جذعاً وأذوبُ عناق) والنداء من العناصر الإشاريّة الدالة على شخص ما ؛ لأنّنا نوظّفه لاستدعاء شخص أو تنبيهه ((فالنداء ضميمة اسمية تشير إلى مخاطب لتنبيهه



أو استدعائه)) [٢٦] . ولهذا سميت ((ياء)) النداء بياء الشخص[٢٧] ؛ لأنَّها تشير إلى شخص معيّن يفهم من خلال سياق الحديث ، والحديث واضح هو نداء لمعلم مهم من معالم مدينة الشاعر الكوفة ، وقد وظف الشاعر ((الجسر)) ليعبّر عن اشتياقه إلى ماضيه الجميل الذي بات ظلاً ملتصقاً به يصاحبه في كلّ خطوةٍ يخطوها الشاعر ، فهو رمز للمدينة التي عاش فيها صبياً وترعرع فيها شاباً يافعاً وهجرها إلى منفاه في كهولته ، وهو رمز يذكّره بحبيبته التي أصبحت من الذكريات والشاهد على هذه الذكريات الجميلة والمؤلمة في نفس الوقت ،ولقد كان لهذه الشبكة من الإشاريات الدور الكبير في فهم الدلالات التي أراد الباث إيصالها ((وهذا الدور يكمن في الإعلان أنّ انتباه المتلقي يجب أن يكون مركّزاً على موضوع أو مقام خاصين)) [٢٨] .

٢ - الإشاريات الزمانيّة :وهي وحدات لغوية تدل على زمان معيّن يحدّده السياق ، وتشمل زمن الفعل مثل كلمات أمس ، وغداً ، والآن ، والأسبوع الماضي ويوم الجُمعة ، والسنة المقبلة ، ومنذ ، وشهر فهي كلّها لا يتضح معناها إلّا بالإشارة إلى زمان بعينه ، وتعدّ الإشاريات الزمانيّة من أبرز العناصر اللغويّة الّتي تساهم في معرفة قصد المتكلم ، وفهم الخطاب وبهذا فهي ((كلمات تدلّ على زمان يحدّده السياق بالقياس إلى زمان التكلّم)) [٢٩] . ومن القصائد التي نلحظ حضور الكثير من الإشاريات الزمانيّة قصيدة الشاعر (نصوص رأس السنة) [٣٠] :

يسقطُ الثلجُ
على قلبي
في شوارع رأس السّنةِ
وأنا وحدي
محاط بكلِّ الذين غابوا
كلَّ عام
الأذرع تتعانقُ
وأنا أحدِّقُ
عبرَ نافذةِ المنفى
إلى وطني
كعصفورٍ يرمي نظرتَهُ الشريدةَ
إلى الربيعِ
من وراءِ قضبانِ قفصهِ
كلَّ عامِ
يقفُ بابا نوئيل
على بابِ الوطنِ
ويدِّقُ
يدِّقُ
لا أحد
الآباءُ بكَّروا إلى مساطرِ الحربِ
الأمهاتُ هرمنَ في القدورِ الفارغةِ
الجنرالاتُ ذهبوا إلى الإذاعةِ
يلقونَ الخطبِ والتهنئات
والأطفالُ يئسوا
فناموا قرب براميلِ القمامةِ
يحلمون بهدايا
تليقُ بطفولاتهم المؤجلة

كتب الشاعر هذه القصيدة عام ١٩٩٧ أي بعد مغادرته العراق بأربع سنوات ، وفيه نجد الشاعر يستعمل مجموعة من الإشاريات الزمانيّة لإيصال معلومة عن هذه الفترة التي لم يفصح عنها بشكل مباشر ولكن باستعماله لـ (رأس السنة ، الربيع ، كلّ

عام) ونجده استعمل في الوقت نفسه مجموعة من الإشاريات المكانيّة لإيصال ما أراد (شوارع ، نافذة المنفى ، وطني ، وراء القضبان ، قفصه ، مساطر الحرب ، القدور الفارغة ، الإذاعة ، براميل) ، وبما أنَّ صيغ الأفعال هي الأخرى تخضع لتفسيرٍ مرتبطٍ بزمن المتكلم نجده يستعمل الأفعال الماضية ليدل بها على الزمن الماضي في الأفعال ((بكَّروا في : ، الآباءُ كَّروا إلى مساطر الحرب ، الأمهاتُ هرمنَ في القدور الفارغةِ ، وذهبوا في : الجنرالات ذهبوا إلى الإذاعة ، ويئسوا في : والأطفالُ يئسوا ، وناموا في : فناموا قرب براميل القمامةِ)) . وحتى يمازج بين الماضي والحاضر استعمل الأفعال التي تدلّ على الزمن الذي يعيشه هو الاحتفال بأعياد رأس السنة الميلاديّة استعمل الأفعال المضارعة ((يسقط في : يسقط الثلج ، تتعانق في : الأذرع تتعانقُ ، أحدِّقُ في : وأنا أحدِّقُ عبرَ نافذة المنفى ، ويرمي في : كعصفورٍ يرمي نظرتَهُ لشريدة إلى الربيعِ ، ويقفُ في : يقفُ بابا نوئيل على باب الوطنِ ، ويدّقُ في : يدقُّ يدقُّ ، يلقونَ في : يلقونَ الحطبَ والتهنئات ، ويحلمون في : يحلمونَ بهدايا ، تليقُ في : تليقُ بطفولاتهم المؤجّلة)) . فالشاعر يشير إلى أعياد رأس السنة الميلادي حيث ميلاد المسيح (عليه السلام) يعيش لحظات الفرح مع الآخرين في بلاد الغربة ، لكن صورة الوطن لم تغادر هذه الذاكرة الممتلئة بالحنين فهو في بلاد الغربة ما هو إلّا عصفور ينظر من قفصه ، يتذكر الحرب وسنينها البائسة المليئة بالحزن والقنوط التي لم تجنِ غير الموت والعوق والحزن ، الرابح فيها الجنرالات ، والخاسر فيها الشعب ، وخاصةً الأطفال الذين سُرقت أحلامهم ولكي يوصل الباث معلومة للمتلقي عن هذه الفترة التي قصدها نجده يستعمل مجموعة من الإشاريات التي تختلط مع بعضها – أحياناً – لكي يوصل الرسالة إلى المتلقي بكلِّ يسر .

وكذلك عند قراءتنا لقصيدة الشاعر (في حديقة الجندي المجهول) [٣١]

الجندي الذي نسي أن يحلقَ ذقنهُ
ذلكَ الصباح
فعاقبهُ العريف
الجندي القتيلُ الذي نسوه في غبارِ الميدان
الجندي الحالمُ بلحيتِهِ الكثّة
التي أخذتْ تنمو
شيئاً ، فشيئاً
حتى أصبحتْ . بعد عشر سنوات
غابةٌ متشابكةَ الأغصانْ
تصدحُ فيها البلابلْ
ويلهو في أراجيحها الصبيانْ
ويتعانقُ تحت أفيائها العشاقْ
الجندي..
الذي غدا متنزهاً للمدينة
ماذا لو كان قد حلقَ ذقنَهُ ، ذلك الصباح

ما نجده في القصيدة ثلاث صيغ إشارية زمانيّة (ذلك الصباح ، عشر سنوات) - هذه القصيدة التي كتبها بعد مغادرته العراق ١٩٩٣ وفي عمان - أشارت إلى الزمان الماضي (ذلك الصباح) وإلى الزمان الحاضر (بعد عشر سنوات) ويعتمد تحديد الوقت الذي يقصده اعتماداً كليّاً على هذه الصيغ الإشارية التي ذكرها لنا في هذه القصيدة ، فمن السيّاق العام للقصيدة يبدو أنَّه كتبها بعد خروجه من العراق كما ذكرنا يستذكر فيها معلماً فنيّاً صمّمه الفنان القدير الراحل (خالد الرّحال) هو (نصب الجندي المجهول) الذي يعدّ رمزاً تذكارياً لعشرات الشباب الجنود



الأبطال من جيشنا الباسل من الذين فقدوا أثناء الحرب العراقيّة الإيرانيّة وقد أشار إشارة خفيّة إلى أنّ هذه الأرواح التي فقدت هي حيّة باقية فقد أوردت أغصانها وكبرت أشجارها وصارت عشاً للبلابل تغرد فيها صدّاحة فرحة ، ويلهو ويمرح بها الصبيان وهذا ما حصل ولن يحصل لولا هذه الأرواح الطاهرة ، فالشاعر يستدعي ذاكرة المتلقي وذلك عن طريق ربط الماضي بالحاضر الذي به نحيا عبر استعماله لصيغة الإشارة الزمانية (ذلك الصباح) التي كرّرها إشارة إلى الماضي مرة (الجندي الذي نسي أن يحلق شعره ذلك الصباح) ، والحاضر بعد ان تغيرت الملامح العامة لهذا المكان (والذي غدا متنزهاً للمدينةِ) ، وهذا ما حرص على إبرازه .

٣- الإشاريات المكانيّة :

تعدّ الإشاريات المكانيّة من بين العناصر المهمة التي يجب الانتباه إلى ما لها من أهميّة في فهم معنى النص وهي عناصر تشير إلى أماكن ، يعتمد تفسيرها على مكان التكلم لحظة تكلمه ، ويكون الدور الأعظم لتحديد المكان في اختيار العناصر التي تشير إليه ؛ لأنَّ مرجعها غير ثابت ولا محدّد ويبرز دورها كونها تحيل إلى مرجع مكاني معيّن فهي ((عناصر إشاريّة إلى أماكن يعتمد استعمالها وتفسيرها على معرفة مكان المتكلم وقت التّكلم أو على مكان آخر معروف للمخاطب أو السامع)) [٣٢] .

ويظهر دور الإشاريات المكانيّة في ديوان عدنان الصائغ جلياً في معظم ديوانه وقد اخترنا منها بعض ما تراءى لنا ففي قصيدة (إليهم فقط ...) [٣٣]

كمْ أضاعوا من وقتٍ وورقٍ وأرصفةٍ
أولئك الّذينَ شتموني في المهرجانات
والصحفِ
أولئك الذينَ لاحقوني بتقاريرهم السريّة
من حانةٍ إلى قصيدةٍ
ومن وطنٍ إلى منفى
أولئك
كمْ أرثي لهم الآن
حياتهم الخاويّة إلى حدِّ أنَّهم لمْ يتركوا منها شيئاً سواي

كتبت هذه القصيدة عام ١٩٩٧ في هولندا في مهرجان الشعر العالمي ، وهي تشي بكثير من المعاناة التي تعرّض لها الشاعر والإشارة واضحة إلى بعض الشعراء الأصدقاء الذين أزعجهم حصوله على جائزة الشعر العالمي في روتردام عام ١٩٩٧ وقد هاجموه بعد حصوله على هذه الجائزة كانوا يضيّعون الساعات من أجل معرفة ما الذي كتبه ؟ ، وما الذي قال ؟ ولإيصال ما كان في داخله من ندم وخيبة أمل وزّع بعض الإشاريات المكانيّة لتساعد المتلقي على لها (أرصفة ، اولئك ، المهرجانات ، حانة ، وطن ، منفى)) ؛ لأنَّ القرائن الإشاريّة المكانيّة فهم السياق الذي تحيل إليه هذه القصيدة التي تبيّن مدى المعاناة والمضايقات التي كان يتعرض تحدّد الإطار المكاني التي تجري فيه عملية التواصل والتلفظ وتواجد كلّ من المتكلم والمخاطب [٣٤] . والملاحظ أنّه كرّر (اولئك) ثلاث مرات(في : أولئك الذين شتموني في المهرجانات ، وفي : أولئك الذين لاحقوني بتقاريرهم السريّة ، وفي : أولئك) ؛ وذلكَ لأنَّ العناصر الإشارية (أسماء الإشارة) من أكثر الإشاريات المكانيّة وضوحاً [٣٥] .فكان حضورها في هذه القصيدة لإبراز ما أراد أن يصل إلى المتلقي بدون كدّ وجهد ذهني مشيراً إلى هؤلاء الأصدقاء الذي أغاظتهم نجاحات الشاعر[٣٦].



الخاتمة :

خلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج تخص الكيفية التي استعمل فيها الشاعر الوحدات الإشارية بمختلف أنواعها وهلْ كان لهذه الوحدات دور في فهم مقاصده وذلك عن طريق ربط هذه الإشاريات بالسياق العام للقصيدة ؟ علماً أنَّ الوحدات الإشاريّة -وكما بيّن البحث - علامات لغوية لا يتحدّد مرجعها إلَّا في سياق الخطاب وبعد دراستها تداولياً عبر بعض النماذج من ديوان الشاعر عدنان الصائغ وجد البحث أنَّ هناك أنواعا من هذه الوحدات الإشاريّة ركّز عليها الشاعر هي :

١- استعمل الوحدات الإشارية كمفهوم إجرائي تمكّن عبره من تحقيق أغراضه التواصليّة مع المتلقي .

٢- نلحظ حضوراً كبيراً للضمائر التي تشير الى الذات الشاعرة وهي على نوعين :

أ- ضمائر المفرد المتكلم الذي يعبّر عنه الشاعر في معظم قصائده عن غربته وتعلقه بوطنه (أقلِّمُ ،أكتبُ أرسم ، أحلم ....).

ب- ضمائر المفرد المخاطب المستترة والمتصلة ، والمنفصلة (يا لناطق ، ترهبني ، ، أنتِ ...)

ت- استعمل الضمير المخاطب للغائب (جابوا ، انطلقوا ، أغلقوا ، عيونهم ...) .

ث- أمَّا ضمير التملك فقد لاحظ البحث حضوراً في الكثير من قصائده (سيوفك ، ربّكَ ،خيولكَ ، قنابلكَ ، طبعكَ ، قوامكَ) وفي (أظافري ، بلادي ، أبي ، طفولتي ، أحلامي ، قلبي ، حماقاتي ، نبضي ، دمائي ، قميصي ، وحدي ، وطني) مع تكرار الشاعر للألفاظ (بلادي ، قلبي ، وطني ، وحدي) .

٣- ورد النداء بشكل قليل في ديوان الشاعر .

٤- وردت الإشاريات الزمانيّة في أمكان متعدّدة من قصائد الشاعر في (الصباح ، عشر سنوات ، الظلمة ، الضوء ، الأبد ، الأيام ، اليوم ، زمان ، السّحر ، الليل ، قبل قليل ، صباح ، السنوات ...).

٥- حشد الكثير من الإشاريات المكانيّة في ديوانه في (غابة ، ساحة ، سطور ، القاعة ، المئذنة ، للقبتين ، غرفتي ، ظلّيِّ ، وطن ، قلبي ، تحت ، الطريق ، قمة الطريق ، البحر ، حدائق ، هناك ، زنزانة ، الجامع ، الأبواب ، مسالك ، الشارع ، شطآن البحر ، غابات النور ، أمام المرآة ، سريري ، أمامي ...) .

وفي الختام أسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا ويفتح لنا أبواب علمه إنَّه على كلِّ شيء قدير وبالإجابةِ جدير وصلِّ اللهمَّ على خير عبادك محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين .





الهوامش

١- ولد الشاعر عدنان الصائغ في مدينة الكوفة عام ١٩٥٥ ، عمل في الصحف والمجلات العراقيّة والعربيّة ، غادر بغداد صيف ١٩٩٣ نتيجة للمضايقات الفكريّة والسياسيّة التي تعرض لها ، وتنقل في بلدان عديدة منها عمان وبيروت حتى وصوله إلى السويد خريف ١٩٩٦ واقامته فيها لسنوات عديدة ، ثمّ ليستقر بعدها في لندن منذ منتصف ٢٠٠٤ . المصدر : عدنان الصائغ تأبّط منفى ، وليد الزريبي ، تونس ط١ ٢٠٠٨ : عن السيرة والشاعر .:٦

٢- ينظر :النظريّة الألسنيّة عند رومان جاكبسون دراسة ونصوص ، فاطمة الطبال بركة ، بيروت - لبنان ، ط١، ١٩٩٣- ١٤٠٣ه : ٦٧ .

٣- ينظر ::نسيج النص بحث فيما يكون فيه الملفوظ نصا , الأزهر الزناد , المركز الثقافي العربي , ط١ , ١٩٩٣م : ١١٦،و ينظر: تبسيط التداوليّة ، د بهاء الدين محمد مزيد دار شمس للنشر والتوزيع ، القاهرة ،ط ١ ٢٠١٠، : ٧٣

٤- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر , د محمود أحمد نحلة ، دار المعرفة الجامعيّة ، ٢٠٠٢م : ١٥- ١٦

٥- نسيج النص بحث فيما يكون فيه الملفوظ نصا , الأزهر الزناد : ١٦ .

٦- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر : ١٧ . وينظر :التداوليّة في الدراسات النحويّة أ . د عبد الله جاد الكريم ، مكتبة الآداب ، القاهرة ،ط١ ، ٢٠١٤ :١٦٧ .

٧- م, ن : ١٦ . وينظر: المقاربة التداولية ، فرانسواز أرمينكو تر : د سعيد علوش ،مركز الإنماء القومي : ٤١ ، وينظر : من أجل مقاربة قرائنية لديوان ((غنج المجاز)) لجمال أزراغيد ، د ،جميل حمداوي شبكة المعلومات .

٨- العلامة تحليل المفهوم وتاريخه ، إمبرتو إيكو ، تر : سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧ – ١٤٢٨هـ : ٩٣ .

٩- القاموس الموسوعي للتداولية ، جاك موشلر – آن ريبول ،ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين في الجامعات التونسيّة ، دار سيناترا ، تونس ط٢ ، ٢٠١٠ : ١١٠

١٠- مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب ، د محمد محمد يونس علي ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ليبيا ، ط١ ، ٢٠٠٤ : ١٩ – ٢٠ .

١١- : شرح المفصل للزمخشري ، لابن يعيش ، قدم ووضع حواشيه د أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠١ – ١٤٢٢ه ، ج٢ :٢٩٢- ٢٩٣.

١٢- الديوان : ٧٠

١٣- لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ، محمد خطابي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩١ : ١٨

١٤- الديوان : ١١٥

١٥- بدر شاكر السيّاب (دراسة في حياته وشعره) ، د إحسان عباس ، دار الثقافة –بيروت ، ط٥ ، ١٩٨٣: ٢١٢ .

١٦- من أجل مقاربة قرائنية لديوان ((غنج المجاز)) لجمال أزراغيد ، د ،جميل حمداوي شبكة المعلومات .

١٧- الديوان : ٥٢- ٥٤ .

١٨- من أجل مقاربة قرائنيّة لديوان (غنج المجاز) لجمال أزراغيد , د . جميل حمداوي ، شبكة المعلومات (ميناء القلم) .



١٩- ينظر : م. ن .
٢٠- الديوان : ٢٣٤ .
٢١- دراسات في الأدب والنقد ثمار التجربة أ. د هادي نهر ,عالم الكتب الحديث ، أربد – عمان ،ط١ ،٢٠١١م : ٣٩ .
٢٢- الديوان : ٣٨
٢٣- م. ن : ١٢ .
٢٤- عدنان الصائغ تأبط منفى ، وليد الزريبي : ١٢ .
٢٥- الديوان : ٢٣٠ .
٢٦- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر :١٩
٢٧- م. ن : ١٨ .
٢٨-العلامة تحليل المفهوم وتاريخه ، إمبرتو إيكو: ٩٤ .
٢٩- أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر : ١٩ .
٣٠- الديوان ١١٠ -١١١ .
٣١- الديوان : ١٢٩ – ١٣٠ .
٣٢- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر : ٢١ .
٣٣- الديوان : ٩١ .
٣٤- من أجل مقاربة قرائنيّة لديوان (غنج المجاز) لجمال أزراغيد , د . جميل حمداوي .
٣٥- ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر : ٢٢
٣٦- عدنان الصائغ تأبّط منفى : ١٧





المصادر والمراجع

١- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر , د محمود أحمد نحلة ، دار المعرفة الجامعيّة ، ٢٠٠٢م .

٢- بدر شاكر السيّاب (دراسة في حياته وشعره) ، د إحسان عباس ، دار الثقافة – بيروت ، ط٥ ، ١٩٨٣

٣- تبسيط التداوليّة ، د بهاء الدين محمد مزيد ، دار شمس للنشر والتوزيع ، القاهرة ،ط ١ ، ٢٠١٠ .

٤- التداوليّة في الدراسات النحويّة ، أ. د عبد الله جاد الكريم ، مكتبة الآداب ، القاهرة ،ط١ ، ٢٠١٤ .

٥- دراسات في الأدب والنقد ثمار التجربة ، أ. د هادي نهر ,عالم الكتب الحديث ، أربد – عمان ،ط١ ،٢٠١١م .

٦ - شرح المفصل للزمخشري ، لابن يعيش ، قدم ووضع حواشيه ، د أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ،٢٠٠١ – ١٤٢٢هـ.

٧- عدنان الصائغ تأبّط منفى ، وليد الزريبي ، تونس ط١ ٢٠٠٨ .

٨- القاموس الموسوعي للتداولية ، جاك موشلر – آن ريبول ، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين في الجامعات التونسيّة ، دار سيناترا ، تونس ط٢ ، ٢٠١٠ .

٩- المقاربة التداولية ، فرانسواز أرمينكو ، تر ، د سعيد علوش ،مركز الإنماء القومي ، مكتبة الأسد ، بلا ت .

١٠- مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب ، د ، محمد محمد يونس علي ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ليبيا ، ط١ ، ٢٠٠٤ .

١١- العلامة تحليل المفهوم وتاريخه ، إمبرتو إيكو ، تر : سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧ – ١٤٢٨هـ .

١٢- من أجل مقاربة قرائنيّة لديوان (غنج المجاز) لجمال أزراغيد , د. جميل حمداوي ، شبكة المعلومات (ميناء القلم) .

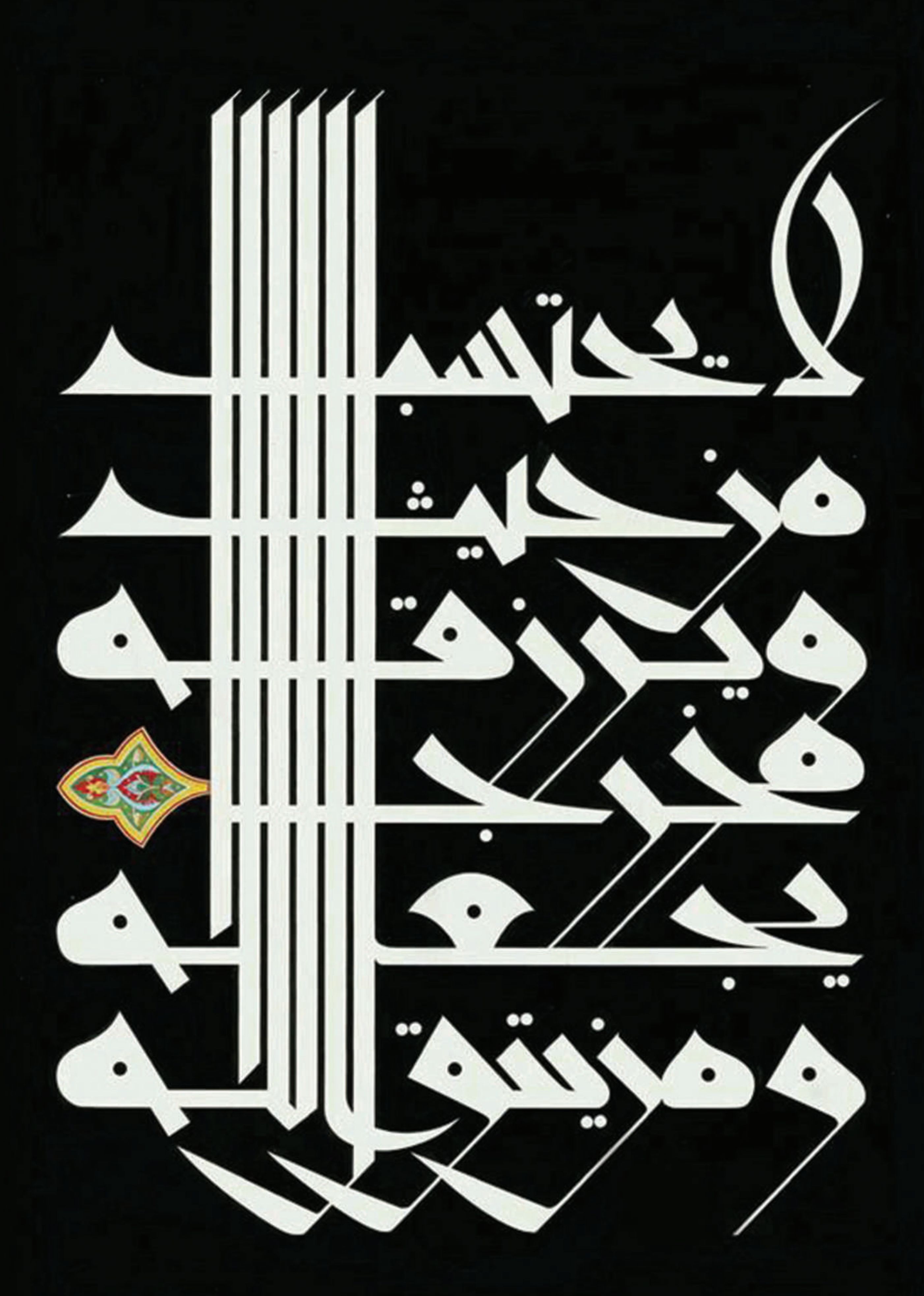
١٣- نسيج النص بحث فيما يكون فيه الملفوظ نصا , الأزهر الزناد , المركز الثقافي العربي , ط١ , ١٩٩٣م .

١٤- النظريّة الألسنيّة عند رومان جاكبسون دراسة ونصوص ، فاطمة الطبال بركة ، بيروت لبنان ، ط١ ،١٩٩٣ -١٤٠٣هـ .

١٥- لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ، محمد خطابي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩١









مصطلحُ ((النسخ)) بين اللغويين والأصوليين والمفسرين
(الأصول , المقررات)

The term (transcription) between linguists, fundamentalists and explainers (assets, courses).

م . م. حكيم موحان الموسوي

Mr. Hakim Mohan al-Moussawi

كلمات مفتاحية : النسخ/ القرآن الكريم / الفضاء الفقهي الأصولي/ القبليات المعرفية/ المصطلح





ملخص البحث

توصل هذا البحث الى ان النسخ من المصطلحات المنقولة إلى الحضارة الإسلامية قد اكتسب دلالات وحمولات معنوية اختلف بالنظر إليه العلماء فيما بينهم ولقد صبغت القبليات المعرفية هذا المصطلح بدلالات خارجة عن مفهومه اللغوي والاصطلاحي .وإن غياب المعجم التأريخي عن العرب لم يجعلنا نقف على حقيقة هذه اللفظة ومتى اطلقت بنحو الوضع الأولى عنه في استقرار تلك المفردة داخل ذلك المعنى , واستعمال القرآن لها وقد وظّف الأصوليون مصطلح النسخ لتبرير كثير من اجتهادات الفقهاء حتى يأتي الحكم الشرعي ملائماً مع أهواء وآراء تلك المدرسة أو ذلك المذهب امّا حضور مصطلح النسخ فقد كان بشكل كبير داخل أروقة الفكر الأصولي ؛ وذلك لدرء التعارض الحاصل بين النصوص القرآنية حسب الظهور اللغوي الأولي لمعاني مفردات تلك الآيات . وعلى الله قصد السبيل



Abstract

This research found that the transcription of the terms transferred to the Islamic civilization has acquired meanings and mental loads that differed in view of the scholars among them. The knowledge kabbalists have formulated this term with meanings beyond its linguistic and theological concept. The absence of the historical lexicon about the Arabs did not make us stand on the truth of this word and when And the use of the Quran has been employed by fundamentalists and the term of the copies to justify many of the jurisprudence of jurists until the Islamic ruling comes appropriate with the whims and opinions of that school or doctrine.
The attend of transcription term was so wide inside the field of fundamental thought, to avoid the contrast between the Quranic text according to the first meaning appearance of words of Quran

God is intended

.



المقدمة

الحياةُ في تطور دائم , قولة ترددت على ألسن الأنثروبولوجيين والمناطقة وعلماء اللغة والأدب, بل حتى الأميين ...

وكان من البديهي أن يرافق ذلك التطور تطور الأدوات التي يستعملها الإنسان , فظهور الابتكارات والاختراعات المستحدثة كان لابد من أن تقابلها مفردات تعبّر عن ماهية هذه الأشياء وخصائصها , وبما أن مجال إصدار تلك المفاهيم إزاء هذه المبتكرات هو مجال اللغة , فإن هذه اللغة تتحرك طوعاً كلما تلقت منبّهاً خارجياً فما إن يستفزها الحافز حتى تستجيب بواسطة الانتظام الداخلي الذي يمكّنها من استيعاب الحاجة المتجددة والمقتضيات المتولدة [١] .

لقد أثار الإسلام (الدين الجديد في شبه الجزيرة العربية) منذ الوهلة الأولى لبزوغه حركة فكرية عند العرب ؛ بسبب ما أثاره كتاب العربية الأكبر وخاتم الكتب من ثورة علمية أخذت تشرئب لها الأعناق (مسلمة وكافرة) , فلقد جاء القرآن بأساليب ومفاهيم جديدة علقت بها أفئدتهم وأسماعهم, فلم يسعهم في ذلك إلاّ التعليق والتسليم لأمر ذلك الكتاب العظيم .

ولعلَّ واحدة من العلوم التي أثارها الإسلام الجديد مسألة المفاهيم والمصطلحات , فلكل دعوة مستحدثة مفرداتها وأساليبها , إذ شكّلت ظاهرة المصطلحات الإسلامية علامة فارقة في بيان تشريعات ذلك الدين الجديد وأحكامه , فبعض هذه المصطلحات كانت مرتجلة وبعضها الآخر أصابها تطور دلالي فأضحت من المصطلحات الشرعية كالصلاة وغيرها .

ماهية المصطلح : تردّدت على ألسنة العلماء العرب كلمتان مترادفتان (مصطلح واصطلاح) ومن خلال تتبع التراث نجد الجاحظ حاضراً في بيان ماهية المصطلح أو الاصطلاح , إذ يقول : ((وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني , وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء , وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلق , وقدوة لكل تابع))[٢] .

ويقول في الحيوان : ((ترك الناس ممّا كان مستعملاً في الجاهلية أموراً كثيرة , فمن ذلك تسميتهم للخراج : أتاوة , وللرشوة : الحلوان , والمكس كما تركوا : أنعم صباحاً , وأنعم ظلاماً , وصاروا يقولون : كيف أصبحتم , وكيف أمسيتم , واستحدثوا أسماءً لم تكن وإنما اشتقت لهم من أسماء متقدمة على التشبيه , مثل قولهم لمن أدرك الإسلام (مخضرم)))[٣] .

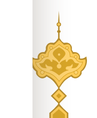
والذي يبدو لنا أن العلماء العرب القدامى لم يعيروا أهمية للتفريق بين اصطلاح أو مصطلح , فهذا ابن فارس (ت٣٩٥هـ) استعمل كلمة مصطلح واصطلاح في نفس الموضع ونفس المقصد[٤] .

أمّا في العصر الحديث فيبدو أن الأمر مختلف تماماً فبعض رأى في(الاصطلاح) أكثر توافقاً من كلمة (مصطلح) , وبعض رأى العكس تماماً ؛ لعلَّ السبب ذلك هو الترجمة لكلمة (Term) هل هي مصطلح أو اصطلاح[٥] ؟

أمّا معناه في الاصطلاح , فهو اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص[٦] . في حين نجد تعريفه عند محمود فهمي حجازي بأنه ((كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة علمية أو تقنية يوجد موروثاً أو مفترضاً للتعبير عن المفاهيم , ولتدلّ على أشياء مادية محددة))[٧], وهذا التعريف من أكثر التعريفات التي نميل إليها في مادة بحثنا هذه .

النسخ في الفضاء الإسلامي

لقد كان بزوغ الحضارة الإسلامية إيذاناً بظهور مصطلحات جديدة وأخرى كانت موجودة لكنها تحولت بفعل التبديل والتطور إلى دلالات جديدة كسبتها من خلال انذكاكها داخل أروقة المفردات المستحدثة إذ شكّل المصطلح الإسلامي أحد الرموز الثقافية الدالة على خصوصية الأمة الإسلامية , فهو بحق أحد المكونات الأساسية لهويتها الحضارية ومثلما شكّل المصطلح داخل



الثقافة الإسلامية حلاً لكثير من المفاهيم يعدّ في جانب ما أحد المشكلات حيث يرى كثير من العلماء أن المشكلة في العالم الإسلامي هي مشكلة مصطلحات كمصطلح الإرهاب مثلاً فالتيارات المتشددة الأصولية ترى أن هذا الدين منصور بالرعب والإرهاب مستندين إلى قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[الأنفال:٦٠] , في حين يرى أغلب المسلمين أن مصطلح الإرهاب دخيل على الثقافة الإسلامية ولا يمتّ إلى الواقع الذي أقره الإسلام من نشر المحبة والتسامح ونبذ العنف .

والنسخ , كباقي المصطلحات يعد مفهوماً إسلامياً خاصاً بالفكر والتراث الإسلامي, ومادام كذلك كان بديهياً أن نجد له جذوراً داخل أروقة الأصول العامة ومفاصله التي تتشكّل منها تلك الحضارة (القرآن والسُنّة) .

أحدث القرآن منذ الوهلة الأولى لنزوله ثورة علمية على مختلف الصعد , وقد أخذ المصطلح بما هو مفهوم مكانته البارزة في ذلك الكتاب إذ شكّل مصطلح النسخ ركيزة أساسية ومحورية في بيان ماهية العقيدة الإسلامية , وكيف أن الله سبحانه وتعالى ربط بين تحقيق هذه الأشياء وبين القانون النسخي العام , إلاّ أنَّ النسخ لم يسلم هو الآخر من معادلة الإفراط والتفريط التي أصابت تلك المصطلحات , وذلك نابع كله من اختلاف روايات النظر إليه , فالفقيه يرى في النسخ ضرورة دينية محضة ؛ لأنه يمس النصوص التشريعية في القرآن والحديث ؛ ذلك بسبب تعلق النسخ داخل العقلية الفقهية في بيان الحلال والحرام بنحو التدريج .

أمّا أصحاب الاتجاه العقدي فيرونه ضرورة أيضاً في إثبات نبوة محمد (صلى الله عليه وآله) استناداً إلى سُنة بديهية تقتضي أن النسخ هو الحاكم بين الشرائع السابقة واللاحقة , بينما الأمر فيه شيء من التوسع والتمدّد ذلك الذي نجده واضح المعالم عند المفسرين حيث يأخذ له - دون مواربة – حيزاً أكبر ومدًى أوسع ؛ بسبب النظرة الشمولية والهرمية التي يتمتع بها كتاب الله في بيان حقائق بعض المفاهيم , لاسيما المرتبطة منها بحياة الإنسان وواقعه .

١ _ مفهوم النسخ في الفضاء اللغوي :

من المعلوم أن ظهور المعاجم اللغوية العربية لاحق على نزول القرآن وانتشار سوره وآياته بين الناطقين بالعربية وغيرهم , وهذا التأخير له عامل الأثر في اصطباغ بيان ماهية المفردات , فاللغوي المعجمي ليس أمامه نص مكتوب ومدوّن وصحيح سوى كتاب الله , فالأشعار والقصص وغيرها التي يحتاجها في الاستدلال على معاني المفردات كانت بنحو شفاهي ممّا جعل القرآن يعد المصدر الأساس في الارتكاز على معاني المفردات مع مراعاة السياق بأنواعه الذي ترد فيه تلك المفردة .

لذا لابد من أن نقرّر أن البحث في المعاجم العربية عن مصطلح قرآني من أجل تأصيله لابد أن يمر بالقرآن الكريم ثم يبحث له عن معنى داخل المنظومة العربية , والنسخ واحد من المفاهيم الأصيلة التي أشار إليها القرآن الكريم صراحة في أكثر من موضع , إذ نجده في المعاجم العربية متأرجحاً بين المعاني التي ورد بها منسقاً في النص القرآني وبين ما استقرأه اللغوي من كلام العرب ومأثورهم , لذا نجد المعاجم على طول الخط الممتد للحضارة العربية تأخذ المصطلح القرآني (النسخ) من مفهوم القرآن ومقصديته ثم يتبين له قياس لغوي على ألسنة العرب لترجح أخيراً فتبين ذلك المصطلح في القرآن أيضاً , فالنسخ عند الخليل (ت ١٨٩ هـ) : ((النسخ والاستنساخ: اكتتابك في كتاب عن معارضه , والنسخ إزالتك أمراً كأن يعمل به , ثم ينسخه بحادث غيره : كالآية تنزل في أمر , ثم يخفف , فتنسخ بأخرى , فالأولى منسوخة , والثانية ناسخة))[(٨)] .

فبين النسخ لغة واصطلاحاً عند الخليل مواطن افتراق والتقاء فمن مواطن الالتقاء (الإزالة) إذ يحتمل الأمران (اللغوي والاصطلاحي) وكلا المعنيين يسعى إلى إثبات النقيض من أجل الوصول إلى المقصد الأساسي , فإزالة شيء ما لابدَّ من أن يحل محله شيء آخر , أمّا موطن الافتراق فتحدده الغاية التي من أجلها نسخ ذلك الشيء بشيء آخر , وقد حدده الخليل بالتخفيف , علماً

أن الخليل جعل أصل النسخ الإثبات من خلال اكتتاب الكتاب بمعنى تدوينه بنسخ متعددة .

والذي يبدو لنا أن النسخ في اللغة فتح الباب مستقبلاً في بيان شرائط النسخ , فللنسخ شرائط لابد من أن تتحقق حتى يتحقق النسخ وأولى هذه الشرائط (الإزالة والتثبيت) وكأن هاتين الدالتين أسس قارة في مفهوم النسخ ولهذا وجد النسخ له مكانة حاضرة بشكل ملحوظ في النصوص القرآنية المتعارضة ظاهرياً فكثر على أساسها عديد الآيات الناسخة والمنسوخة داخل التراث القرآني وغيره , فالناسخ والمنسوخ , إذن , مفهومان إجرائيان يراد بهما تقعيد مظهر محدد من مظاهر الاختلاف النصي على نحو ما ينعكس في المكونات التشريعية للقرآن(٩) .

أمّا بقية المعاجم اللغوية فالواقع أنها تكاد تكون جميعها عيالا على ما جاء في العين إلاّ بما امتازت به في شرح وتوضيح وكثرة استدلال ومصاديق في بيان ماهية مفهوم المادة اللغوية (النسخ) , فابن فارس (ت ٣٩٥هـ) يقول : (((النون والسين والخاء) أصل واحد إلاّ انه مختلف في قياسه , قال قوم : قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه , وقال آخرون : قياسه تحويل شيء إلى شيء))(١٠) .

وهذا البيان غير مختلف عن سابقه فالمعنى عنده منحصر بين (الإزالة والتبديل والإثبات) وهذه كلها مترادفات ومتضادات بينما يرى أبو هلال العسكري أن لفظة النسخ لفظة منقولة عن الأصل اللغوي الذي وضعت له , حالها حال سائر الألفاظ الشرعية التي نقلت دلالتها من معنى لآخر ؛ بسبب الحضارة الجديدة , إذ أصلها في العربية (الإزالة)(١١) .

ولا يختلف الأمر كثيراً مع المعاجم القرآنية , فورود النسخ على اختلاف مرادفاته جعل منه مادة خصبة لبيان ماهيته داخل النصوص القرآنية الصريحة والمؤولة , فقد وردت لفظة النسخ بمفردة صريحة في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا...﴾ [البقرة:١٠٦], ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[الأعراف:١٥٤] , ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾[الحج:٥٢] , ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية:٢٩] .

أمّا ما كان وروده غير صريح , فقوله تعالى:﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[النحل:١٠١] .

كل هذه المفردات الأصلية أو المشتقة من مادة النسخ تدور في فلك المعاني اللغوية التي ذكرها أرباب المعاجم أنفسهم , فهي تدور بين الاكتتاب والإبطال والتثبيت والإزالة والنقل , وكل هذه المعاني يمكن أن تحملها المفردة ؛ بسبب تعدد السياقات التي وردت فيها هذه اللفظة , فالسياق يكون حاكماً على المعنى كونه أحد القرائن التي توصل إلى القصد العام للنص , يقول الراغب : النسخ تارة يفهم منه الإزالة وتارة يفهم منه الإثبات(١٢) . والواقع أن للأضداد في مقولة الراغب حضوراً فاعلاً ؛ إذ يشكّل مفهوم النسخ حلقة مترددة بين التقابل القائم على أساس التضاد أو التناقض , فالحمولة الدلالية لمادة نسخ يتجاذبها معنيان : أحدهما سلبي وهو الإزالة , وهذه الإزالة قد سببت إرباكاً واضح المعالم على مختلف المدارس الإسلامية ؛ لأنها مسائل تتعلق بالعقيدة (كلام الله وما إلى ذلك) , والآخر إيجابي هو ذهاب شيء يقتضي مجيء شيء مكانه .

في ضوء ذلك كانت علاقة المفردة داخل النص المؤسس لذلك المصطلح علاقة قائمة على محورية التضاد انسجاماً مع الواقع اللغوي الذي تشكّلت به هذه المفردة بسبب تغاير قرينة السياق كما ذكرنا .

في حين نجد الحديث عن النسخ بوصفه مفهوماً داخل المنظومة الإسلامية المعاجم الحديثة أو المعاصرة مختلفا بعض الشيء، فالعلاّمة المصطفوي صاحب كتاب التحقيق في كلمات القرآن الكريم يرى أن معنى



النسخ الأصلي : هو إخراج شيء عن مقام الاقتضاء والنفوذ والقوة يخرجه عن مرحلة القوة والاقتضاء في نفسه أو بعوارض , وليس بمعنى إزالة شيء ولا تحويله إلى شيء آخر, ولا تعقّب شيء يخلف عنه[١٣] .

والملاحظ على هذا الفهم أن العلاّمة يخرج مفهوم النسخ على معناه اللغوي الذي وضع له , فلا الإزالة ولا النقل ولا التبديل تكون معنى للنسخ , ولنا معه وقفة ضمن هذه الاعتبارات الآتية :

١- عدم تسليمه أو قبوله بكون النسخ هو للإزالة والإعدام أو الرفع , بل إنه يرى أن معنى النسخ هو عبارة عن إيقاف فعالية المنسوخ ونفوذه واعتباره وقوته ومطلوبيته , بمعنى أن المنسوخ باقٍ وموجود ولم يعدم , إنّما الذي عطّل هو فعاليته ومطلوبيته , وهذا هو مراده بالاعتبار والنفوذ , وقد استدل على هذا الأمر بالأحكام الشرعية المنسوخة حيث قال : ((ويدلّ على أن النسخ ليس بإزالة بقاء الأحكام المنسوخة في نفسها في متن الواقع وفي متنها , وهكذا في المقررات العرفية وغيرها , وإنّما المنسوخة منها القوة والنفوذ))[١٤] .

فالمنسوخ بهذا الوصف هو الفعالية (فعالية الحكم الشرعي واعتباره ونفوذه) .

٢- لا يرى ضرورة في وجود الناسخ , إذ يقول : ((ولا نظر فيه إلى وجود الناسخ الحادث العارض المتعقب المحوّل إليه , فإن المنظور فيه مجرد الخروج عن الاقتضاء والاعتبار))[١٥] , إذ إنّ النسخ عنده هو خصوص إيقاف الاعتبار والفعالية , وهذا الإيقاف لا يستدعي ناسخاً يأتي بحكم جديد , ومن هنا قد يكون الناسخ مُرْجِعاً الواقعة إلى ما قبل الحكم الأول , حيث يقول : ((وقد ترجع الحالة الثانية المتعقبة إلى ما كان قبل الأمر الأول)) [١٦] , ومصاديقه كثيرة في التراث الإسلامي كحديث النبي لزيارة القبور مثلاً .

وعليه نقرر أن النسخ في اللغة على معنيين :

١- الإزالة .

٢- النقل .

وبعضهم يضيف إليهما (الإبطال) و (التحويل) مع أنهما يرجعان إلى الأولين فالإبطال يرجع إلى الإزالة , التحويل يرجع إلى النقل , واختلف العلماء في أيهما تقع فيه الحقيقة وأيهما يقع فيه المجاز , ولهم بذلك أقوال :

أ- الأول حقيقة والثاني مجاز .

ب- إنه حقيقة فيهما , فهو من قبيل المشترك اللفظي .

ج - إن الثاني حقيقة والأول مجاز .

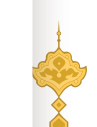
وقد احتج أصحاب القول الأول بأن إطلاق اسم النسخ على الإزالة ثابت والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون مجازا في النقل والمجاز خير من الاشتراك , بينا احتج أصحاب القول الثاني بأنهما إطلاقان شائعان ولا مناسبة ظاهرة بينهما ليكون علاقة مثله فاستعملا فيهما على السواء واحتج أصحاب القول الثالث بما احتج به أصحاب القول الأول ولكنهم يرون الأصل والحقيقة ل (النقل)[١٧] .

٢- النسخ في الفضاء الفقهي الأصولي :

يشترك الجميع (فقهاء وأصوليون) في السعي من أجل الوقوف على مقاصد النص (الديني خصوصاً) ومعرفة مكانه ومغزاه , كل ذلك لتكون فتواهم وقوانينهم الأصولية صحيحة غير معتلة, ولعل أول الحديث في ذلك يكمن في النص ذاته باعتبار أن النص هو المسرح الذي يتبارى عنده الأصوليون والفقهاء ولعل واحدة من علوم هذا المسرح كان النسخ .

فالنسخ يتصل مباشرة وبشكل أساس بالنص القرآني قبل أي نص آخر , لذلك وقع تأويل الحكمة في القرآن بأنها معرفة الناسخ والمنسوخ , فقد روي عن ابن عباس في قوله تعالى :﴿ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ﴾[البقرة:٢٦٩] , قال : ((المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه, محكمه ومتشابهه ...))[١٨] .

لهذا نجد للنسخ حيزاً كبيراً عند علماء أصول الفقه ؛ لأنه – أصول الفقه – يمس النصوص التشريعية بصورة مباشرة وهذا بالتالي يؤدي إلى معرفة التحليل والتحريم , لذا نجد بعضهم من عدّه أصلاً عظيماً[١٩] .



إلاّ أن ما يحزن في الأمر أن التعامل مع مبدأ النسخ على اختلاف أصنافه وأقسامه وشروط تحققه قد قاده العامل المذهبي فتباينت النظرة إلى ذلك المبدأ (النسخ) وأصبح يتبع لعوامل شخصية ومذهبية دون النظر إلى العنصر الموضوعي الذي يحكم المسائل العلمية بوجه عام والمسائل الشرعية بوجه خاص ؛ لأن هذه الأخيرة تتعلق ببراءة ذمة المكلف , لذا كان لزاماً علينا أن ندرس النسخ ضمن مدرستين شكلتا محور الصراع في النسخ وغيره وهما (الأشاعرة والإمامية) .

١- النسخ في الفضاء الأشعري :

يمثل مدرسة الأشاعرة المدرسة الأم للمذاهب الإسلامية الأربعة (الشافعي و الحنفي و الحنبلي والمالكي) إذ تعد قواعد تلك المدرسة الأساس الذي بنيت عليه تلك المذاهب مع اختلاف في بعض الفروع لكنها تبدو متحدة في الأصول إلى حدٍّ ما .

إذ يشكّل النص الآلية الاجتهادية لتلك الاتجاهات فلدى العقل البياني (الأشعري) آلية لغوية تبدأ بالنص وتنتهي إليه [٢٠] , وإذا كان مدار علمهم في النص بما هو نص برزت الاختلافات في آلية التعامل مع النص ذاته , فبسبب القبليات المعرفية التي يتمتع بها الفقيه أو الأصولي اصطبغت انطباعاتهم عن النصوص الدينية , يقول جواد آملي : ((إن كل مفسّر يطرق أبواب القرآن وهو يحمل معه مشربه وثقافته الخاصة ويأخذ معه من القرآن ما يطابق وعاءه , فإذا كان قدح فكره منحرفاً ومعوجّاً , فالقرآن وإن كان صراطاً مستقيماً لكن نصيب مثل هذا المفسر من القرآن سوف لن يكون سوى الاعوجاج والأمت))[٢١] .

ولا يختلف الأمر بين الفقيه والأصولي أو المفسر إلاّ في دائرة التضييق أو التوسعة في مجال تطبيق ذلك النص من عدمه , لذا فالفقيه ليس كالقانوني المعاصر؛ لأنه مكتشف القاعدة القانونية من نص رفيع الأداء والمضمون , فعليه أن يتفوق في فقه المفردة المعجمية وفقه الجملة وفقه الكتلة المعرفية (السياق بأنواعه الأضيق والأوسط والأشمل) وفقه الأداء البلاغي , وفقه الأبنية العرفية وتداعيات المعنى, ثم فقه العلوم المضيئة للنص , مثل المحكم والمتشابه وأسباب النزول والبيان التفسيري من الحديث النبوي وتراكم الآراء التفسيرية [٢٢] .

والذي يبدو من ذلك أن الدائرة البيانية الأشعرية مولعة بتبيين مفرداتها من النصوص ذاتها أي أن فهم تلك الأصول لابدّ من أن يتم داخل المنظومة البيانية ذاتها , وهي بذلك تعطي الحقل الأكبر للنص على العقل على خلاف ما نجده عند الدائرة العقلية كالإمامية والمعتزلة , ونجد ذلك واضحاً في قول الأشعري : ((قولنا الذي تقول به , وديانتنا التي ندين بها : التمسك بكتاب ربنا وسُنة نبينا وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة أهل الحديث ونحن بذلك معتصمون ...)) [٢٣] .

لذلك لا يمكن لشيء أن يكون أصلاً أو فرعاً لفهم الخطاب إلاّ أن يمرّ – حسب رؤية الدائرة البيانية – عبر النص أو من خلاله , فالنص بما له من اعتبارات عرفية للفهم والتوليد هو مرجع أساس للتكوين المعرفي لدى الدائرة البيانية , فللنص مرجعية تكوينية وتقويمية [٢٤] , إلاّ أنهم جعلوا لفهم النصوص أسساً ومعايير أصبحت مع تقادم الأيام حاكماً على بيان تلك النصوص من حيث الأحكام والتشابه والتأويل وغيرها , فمهمة الفقيه تنحصر في بيان الحلال والحرام , على ضوء ذلك لابدَّ من أن يراعي الزمن في عنصر التناسخ بين الأحكام , فالفقيه يرى ميدان عمله متحققاً في الأحكام الناسخة باعتبارها لاحقة للأحكام المنسوخة , ولمّا كان الأمر كذلك أدخلت مباحث بعيدة عن النسخ في مفهوم النسخ كمصطلح , لذا نجدهم قد عدّوا تخصيص العام من النسخ وتقييد المطلق من النسخ وتبيين المجمل من النسخ [٢٥] , وكل ذلك نابع من طريقة فهم الخطاب , ولعلَّ ذلك متأتٍ من الاعتماد على طريقة فهم الخطاب وليس الخطاب نفسه , فليس الخطاب وفهم الخطاب شيئاً واحداً مطلقاً , يقول الكرخي : ((الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح , والأولى أن تحمل على



التأويل من جهة التوفيق)) [٢٦] .

حصول التعارض الظاهري بين النصوص يلجأ الفقهاء إلى نسخ الأول وبقاء الثاني استناداً لحاكمية تلك الأصول (الحديث , قول الصحابي ...) فنشأت على إثر ذلك كثرة الآيات الناسخة والمنسوخة بل وصل الأمر عند بعضهم أن يجعل آية السيف ناسخة لجملة من الأحكام , حيث تعوّل الدائرة البيانية , ومنها دائرة الفقه على الجمع بين النصوص المتعارضة , فتأخذ بقواعد التخصيص والتقييد والحكومة والنسخ وما إليها [٢٧] .

ولعلَّ استعراض جملة من التعريفات التي ذكروها للنسخ يغني عن التعرض للآيات التي حملوها على النسخ دون أدنى نظر مثلاً لمجرد التعارض أو خصوص وعموم وتقييد وما إلى ذلك, يقول القاضي أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٢هـ) : ((النسخ : رفع الحكم الشرعي بدليل متأخر)) [٢٨] , أمّا الغزالي (ت٥٠٥هـ) فقد عرّفه : ((الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه)) [٢٩] .

أمّا ابن عطية (ت ٥٤١هـ) فقد عرّفه بتعريف ربما يكون متشابهاً إلى حدّ التمام بينه وبين تعريف الغزالي [٣٠] , أمّا القاضي البيضاوي (٦٨٥هـ) فعرّفه : ((بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخٍ عنه)) [٣١] , أمّا النسفي(٥٣٧هـ) فقال في حدّه : ((بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى , إلاّ أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع)) [٣٢].

وزبدة القول : إن النسخ أخذ مساحة أكبر ممّا وضع له بسبب اعتماده على أصول وأسس خارجة عن نطاق تحديده أو مغايرة لنطاقه , فاعتماده على الرواية وقول الصحابي والإجماع جعل منه مسلكاً وعراً فضفاضاً , فتنوعت أنواعه بعد أن حصره العقل قبل النص بنسخ القرآن لقرينة القرآن أصبح بإمكان حتى القياس أو الإجماع أن يكون ناسخاً للقرآن , وذلك اجتهاد من الأصوليين لتبرير اجتهادات الفقهاء والمفسرين أيضاً – كما سنلحظ – حاولوا تبرير بعض الأحكام استناداً إلى ما انتهى إليه مفهوم النسخ لديهم .

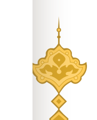
وقد انحصر مفهوم النسخ بين الواقع والنظرية , فالنسخ ينصف المستوى النظري على ضرورة معرفة الفقيه قبل استنباط الحكم , ممّا يعني اعتماده على الخبر والنص وتركه الاستنباط العقلي , لكـن في المستوى الواقعي انقلب النسخ إلى مبرر لأحكام أجمع عليها العلماء لا علاقة لها بالنص بل هي على نقيضه[٣٣] .

وهذا وغيره أدى بالتالي إلى إمكان نسخ الأحكام الشرعية من أجل أن تواكب حداثة العصر ومتطلباته , فقد ذهب بعض المفكرين أمثال نصر حامد أبو زيد و د. يحيى محمد ومحمد شحرور وغيرهم إلى إمكان نسخ الأحكام بالعصر الحاضر ؛ لأن هذه الأحكام أصبحت لا تتناسب والواقع الذي تعيشه الأمة [٣٤] .

٢- النسخ في الفضاء الإمامي :

أقرّت الإمامية أصولاً عدة استطاعت من خلالها الوصول إلى مراد المولى أو ما يقرب مراده , وهذه الوصول عدّت بمثابة الأسس التي ينطلق منها الفقيه لإصدار حكم شرعي غاب ذكره في القرآن أو السُنة , إلاّ أنهم في بعض الأسس قيدوا بل أحجموا في تعاملهم معها ؛ وذلك بسبب انحصار ذلك الأساس بالمشروع الأول (الله و النبي و المعصوم) لذلك جاءت نظرتهم عن النسخ نظرة مختلفة ؛ بسبب اختلاف القبليات المعرفية لعلمائهم , فإذا كانت الدائرة البيانية (الأشعرية) قد أولت النص (البيان) عناية بالغة فإن الإمامية جعلت العقل حاكماً على النص استناداً إلى دستور أو قانون خطه أهل البيت لشيعتهم إذ ورد عنهم ((أن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا , فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه)) [٣٥] .

لهذا وأمثاله كانت هناك معيارية في تلقي النص ممّا جعل الإمامية يرفضون أموراً جمّة تتعلق بالنسخ , وهذه الأمور وإن أقرّها العقل إلاّ أنَّ التمثيل الخارجي إليها يكاد



يكون معدوماً ومن أمثلة ما رفضته الدائرة العقلية نسخ القرآن بغير القرآن , فقد ذهب بعض أعلام الشيعة إلى ذلك إذا كان النسخ بالسُنة المتواترة أو بالإجماع القطعي الكاشف عن صدو النسخ عن المعصوم قال الخوئي : ((لا إشكال فيه عقلاً ونقلاً , فإن ثبت في مورد فهو المتبع وإلاّ فلا يلتزم بالنسخ وأمّا نسخ القرآن بخبر الواحد فلا يثبت)) (٣٦) , في حين يرى العلاّمة الطباطبائي أن السُنة بنوعيها المتواترة والآحاد وكذا الإجماع لا تنسخ القرآن , وهذا القول خلاف ما أقرته المدرسة الأشعرية ؛ وذلك لبطلان هذا القسم من النسخ في أصله ؛ لكونه مخالفاً للأخبار المتواترة بعرض الأخبار على الكتاب وطرح ما خالفه والرجوع إليه (٣٧) .

مصطلح النسخ عند أصوليي الشيعة :

ربما هناك تشابه من جهة واختلاف من جهة أخرى في تعريفات النسخ لدى أصوليي الشيعة , فالشيخ الطوسي (ت٤٦٠ هـ) عرّفه بأنه ((كل دليل شرعي دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص الأول غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأول مع تراخيه عنه)) (٣٨) . أمّا الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) فقال : ((هو ما يدل على أن مثل الحكم الثابت بالخطاب زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه)) (٣٩) . أمّا المحقق الحلي (ت٦٧٦ هـ) فقد ذكره بأنه ((عبارة عن الإعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخٍ عنه على وجه لولاه لكان الحكم ثابتاً)) (٤٠) , في حين ذكر العلاّمة الحلي (ت ٧٢٦هـ) بأن النسخ ((هو رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخٍ عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً)) (٤١) . أمّا حدّ الشيخ البهائي (ت ١٠٣١هـ) له هو ((رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي)) (٤٢) . وأضاف محمد تقي الرازي (ت١٢٤٨ هـ) قيداً آخر , فقال : ((رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً)) (٤٣) . أمّا المشكيني فعرّفه بأنه ((ارتفاع الحكم الكلّي المحصول للأمة في الشريعة عن موضوعه الكلي لأجل تمام أمده وانتفاء الملاك في جعله)) (٤٤) .

أمّا السيد الخوئي (ت ١٩٩٢م) فقد عرّفه بأنه ((رفع أمر ثابت في الشريعة بارتفاع أمده وزمانه , سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية وسواء أكان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله بما أنه شارع)) (٤٥) . والملاحظ على تعريف السيد الخوئي للنسخ أنه لم يقصره على الآيات القرآنية أو النصوص النبوية أو أحاديث أهل البيت , بل جعل مفهوم النسخ مفهوماً عاماً تندرج تحته الأحكام الوضعية والتكليفية وغيرها .

النسخ عند الأشاعرة والإمامية , نقاط التقاء وافتراق

من خلال النظر في أقوال العلماء حول موضوع النسخ في كلا المدرستين (الأشاعرة , والإمامية) نجد أن هناك أموراً مشتركة وأخرى مختلفة نوردها على شكل نقاط مع بيان أهم الركائز والقيود في كل تعريف :

١ تشابه تعريفات بعض أصوليي الشيعة مع تعريفات مدرسة الجمهور , ممّا يدلّ على أن الخلاف في تعريف النسخ عند بعضهم ليس اختلافاً مدرسياً وإنما هو خلاف علمائي , فالتطابق بين تعريف الباقلاني ومحمد تقي الرازي وتشابه أيضاً مع تعريف الشيخ البهائي , وهناك تشابه بين تعريف النسفي من جهة وتعريف المشكيني من جهة أخرى .

٢- ذكر بعضهم عبارة (رفع الحكم) وذكر آخرون (البيان بارتفاع الحكم) أو بـ(الإعلام بزوال الحكم) والخلاف فيما يبدو لفظي , فإن بيان الارتفاع ارتفاع , والإعلام بالزوال ارتفاع أيضاً.

ولعلّ بعض الأصوليين وجّه هذا الاختلاف بتوجيهين :

أ- من قال البيان والإعلام ناظراً إلى التشريع عند الله فهو معلوم عنده , ومن قال بالرفع ناظراً إلى تبدل الحكم بحقنا على ما كان معلوم عندنا , فالأول بالنسبة إلى الشارع المقدس , والآخر بالنسبة للمكلفين (٤٦) .



ب- الذين لم يعرفوا النسخ بالرفع ابتعدوا عن القول بحدوث القرآن مع أنهم يقولون بقدومه مع أن انتهاء أمد الوجوب هو حقيقة الرفع [٤٧] .

٣- توضيح بعض القيود التي ذكرت في التعريفات :

الحكم الشرعي : الحكم يشمل الأحكام التكليفية والوضعية , والشرعي يخرج الحكم العقلي من الإباحة والحضر العقليين , فإن رفعهما ليست بنسخ بل تغيّر في الموضوع .

الدليل الشرعي : يشمل الدليل اللفظي وغير اللفظي وبذلك يخرج الدليل العقلي .

الخطاب الشرعي : يشمل الدليلين الشرعي والعقلي .

الحكم الشرعي : قيد خرّج الحكم الجزئي كارتفاع وجوب الصوم عن المكلف بعد دخول الليل وموت من يجب إكرامه , فإنه لا موضوع للحكم .

متراخٍ عنه : قيد يوجب أن يكون المنسوخ متأخراً عن الناسخ ؛ ليخرج الاستثناء والوصف والشرط والتخصيص المتصل , فإن ذلك ليس من النسخ كما بيّنا سابقاً .

الحكم الثابت : قيد أخرج الحكم المتغير بتغير موضوعه أو انتفائه , وهو نفس قيد الحكم الكلي .

لولاه لكان ثابتاً : يعني أن المنسوخ حكم ثابت ولولا صدور النسخ لبقي على ما هو عليه , وبذلك يخرج التخصيص والحكم الجزئي .

٤- الأصوليون حملوا (النسخ) على معناه المجازي لذا قالوا : انتهاء أمده . وإذا وإذا كان حملهم للنسخ على معنى الإزالة حقيقة وقصدوا إزالة الحكم أي انتهاء أمده فهو مجاز أيضاً , وإن قالوا بنسخ التلاوة وإزالتها فهو حمل على المعنى الحقيقي الذي لازمه القول بتحريف القرآن لذا ابتعد أغلب الأصوليين عن قيد الإزالة , ومَن قيّد فقد قصد المعنى المجازي أي زوال الحكم فقط بانتهاء أمده وزمانه .

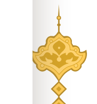
٥- بعضهم حصر النسخ بالدليل الشرعي , فلم يجعل الدليل العقلي ناسخاً , أمّا بعضهم فقد وسّع من دائرة الناسخ يشمل الدليل العقلي , وهذا ما لمسناه في تعريفات الباقلاني (بدليل متأخر) والغزالي (الخطاب الدال) والعلاّمة الحلي (بخطاب متراخٍ عنه) .

٦- أشار بعضهم إلى التفريق بين النسخ في عالم الثبوت وعالم الإثبات , وذلك لدفع إشكال يرد على النسخ , وهو إذا كان لكل حكم ملاك , وقد أمر الله به ثم نهى عنه فإن ذلك يقتضي اجتماع الحسن والقبح , أو يقتضي الجهل على الله تعالى فإنه لم يعلم ثم علم , وهذا ما أشار إليه النسفي والسرخسي والمشكيني , فقالوا إن النسخ بيان حق الشارع المقدس وتبديلٌ بحق المكلفين , فإن النسخ ليس رفعاً في الحقيقة بل هو في مقام الثبوت دفع للحكم وانقضاء لاقتضائه , بيان انه قد يكون مقتضى المصلحة جعل الحكم على الموضوع محدوداً بحدٍّ مؤقت بوقت فريد الشارع الجاعل ليحكم العالم بالملاك إنشاء الحكم المؤقت إلا أنه قد ينشأ مطلقاً غير محدود في مقام الإنشاء (مرحلة الثبوت) ، فالحكم مؤقت في مرحلة الثبوت مستمر وثابت في مرحلة الإثبات [٤٧] .

٧- النسخ عند الأصوليين يشمل القرآن الكريم والسُنة ؛ لأنهما من الدليل الشرعي.

مصطلح النسخ عند المفسرين :

لم يختلف النسخ عند المفسرين كما هو الحال عند الأصوليين , إذ يكاد يكون متشابهاً إلى حدٍّ ما , لكنه مختلف من جهة التوسع في إدارة مقصدية صاحب النص , ومادام (النسخ) قد ورد كمصطلح في القرآن فقد رأى بعض المفسرين أن يبحث هذا المصطلح استناداً للبيئة القرآنية التي تولد فيها ذلك المفهوم , بينما نجد بعضهم لم يتطرق إلى التعريف الاصطلاحي للنسخ , بل اكتفوا بتعريفه لغة وفق ما قررته المعاجم اللغوية ؛ لذلك بقيت آراؤهم محصورة بالنسخ بين (الإزالة والتبديل والتحويل والنقل من موضوع إلى آخر) ومن



الذين انتهجوا ذلك النهج العلاّمة الرازي في (مفاتيح الغيب) , إذ قال : ((هو النقل والتحويل)) (٤٩) , في حين نجد الطبري قبل الرازي قد أوجد له تعريفاً مقارباً لتعريفات الأصوليين ((نفي حكم قد كان ثبت بحكم آخر غيره)) (٥٠) .

إلاّ أن الملاحظ أن المفسرين توسعوا بما لم يتوسع به الأصوليون , فلم يقصروا النسخ على الحكم الشرعي كما هو الحال عند أغلب الأصوليين فوسّعوا الدائرة لتشمل التكوينات , لذلك نجدهم قد أدخلوا البداء في النسخ , ويمكن أن نلمس تلك القضية عند السيد الطباطبائي والسيد الخوئي .

إن إشارة الطباطبائي إلى أن النسخ يعم التكوينيات تأتي في سياق رؤية موضوعية قرآنية في تفسيره , فالنسخ في التكوين كالنسخ في التشريع .. على اعتبار أن كل شيء في العالمين التكويني والتشريعي إنما وضع لحكمة ومصلحة , وقد بين الله تعالى أن ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ [الرعد:٣٨] , فهو الذي ينزل ما شاء ويأذن فيما شاء , لكنه لا ينزل ولا يأذن في كل آية وفي كل وقت , فإن لكل وقت كتاباً كتبه لا يجري فيه إلاّ ما فيه (٥١) .

ومثلما توسع الطباطبائي في مفهوم النسخ توسع أيضاً في شروط تحققه , فالمقياس عنده لمعرفة الناسخ والمنسوخ هو القرآن الكريم ؛ لكونه الكتاب الكامل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو تبيان لكل شيء ؛ لذلك أمر أن الرافع للتنافي بين الناسخ والمنسوخ هو الحكمة والمصلحة الموجودة بينهما (٥٢) .

خاتمة البحث

في هذه الدراسة حاولنا استخلاص جملة من الأمور وهي كالآتي :

١- النسخ من المصطلحات المنقولة إلى الحضارة الإسلامية , وقد اكتسب دلالات وحمولات معنوية اختلف بالنظر إليه العلماء فيما بينهم .

٢- لقد صبغت القبليات المعرفية هذا المصطلح بدلالات خارجة عن مفهومه اللغوي والاصطلاحي .

٣- إن غياب المعجم التأريخي عن العرب لم يجعلنا نقف على حقيقة هذه اللفظة ومتى اطلقت بنحو الوضع الأولى عنه في استقرار تلك المفردة داخل ذلك المعنى , واستعمال القرآن لها .

٤- وظّف الأصوليون مصطلح النسخ لتبرير كثير من اجتهادات الفقهاء حتى يأتي الحكم الشرعي ملائماً مع أهواء وآراء تلك المدرسة أو ذلك المذهب .

٥- حضور مصطلح النسخ بشكل كبير داخل أروقة الفكر الأصولي ؛ وذلك لدرء التعارض الحاصل بين النصوص القرآنية حسب الظهور اللغوي الأولي لمعاني مفردات تلك الآيات .

٦- مصطلح النسخ عند المفسرين ، أوسع دائرةً منه عند الأصوليين ، فلكل منهما اصطلاحه الخاص به.





الهوامش

١- ينظر : المصطلح النقدي , المسدي , مجلة علامات , ج ٨ , مجلد ٢ .
٢- البيان والتبيين : ١ / ١٣١ .
٣- الحيوان : ١ / ٣٤٨ .
٤- ينظر : الصاحبي : ٨ .
٥- ينظر : علم المصطلح ، محمود ممدوح خسارة، ١٣.
٦- ينظر : التعريفات : ٢٨ .
٧- الأسس اللغوية لعلم المصطلح , محمود فهمي حجازي : ١٧ .
٨- العين : ٤ / ٢٠١ .
٩- ينظر : النص وآليات الفهم في علوم القرآن , د. محمد الحيرش : ٢١١ .
١٠- مقاييس اللغة : ٥ / ٤٢٤ .
١١- ينظر : الفروق اللغوية : , العسكري : ١ / ٥٣٨ .
١٢- ينظر : المفردات , للراغب : ٥١٢ .
١٣- ينظر : التحقيق في كلمات القرآن : ١٢ / ١٠٦ .
١٤- المصدر نفسه : ١٦ / ١٠٧ .
١٥- المصدر نفسه : ١٦ / ١٠٦ .
١٦- المصدر نفسه .
١٧- ينظر : هداية المسترشدين : ٣ / ٤٨٢ ــ ٤٨٣ ــ ٤٨٤ .
١٨- نواسخ القرآن ، ابن الجوزي : ٢٥ .
١٩- ينظر : البرهان , الجويني : ٢ / ١٢٩٥ .
٢٠- ينظر العقل والبيان : ١٠٦ .
٢١- تفسير تسنيم : ١ / ٢٤ .
٢٢- ينظر مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني : عبد الأمير زاهد : ١٠٧ .
٢٣- الإبانة عن أصول الديانة ، أبو الحسن الأشعري : ٢٠ .
٢٤- ينظر : العقل والبيان : ١٠٦ .
٢٥- ينظر : الموافقات في أصول الشريعة : ٣ / ١٠٨ .
٢٦- تأسيس النظر , الدبوسي : ٢١٢ .
٢٧- ينظر العقل والبيان : ١٠٨ .
٢٨- النسخ في دراسات الأصوليين : ٢٨ .
٢٩- المستصفى : ٦٨ .
٣٠- المحرر الوجيز ، ابن عطية :١/ ١٩٠ .
٣١- شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول : ٢ / ٢٢٦ .
٣٢- شرح المنار : ٧٠٨ . سوف نزاوج ونعقد مقارنة بين هذه التعريفات وبين تعريفات المدرسة الإمامية لمفهوم النسخ
٣٣- ينظر : جدل الأصول والواقع : ٦٥٤ ــ ٦٥٥ .



٣٤- ينظر : المصدر نفسه , وينظر : عالم المعجزات : ٢١٦ .
٣٥- أصول الكافي : ١ / ٦٩ .
٣٦- البيان , الخوئي : ٣٠٥ .
٣٧- قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة , محمد فاكر الميبدي : ٣٥٢ .
٣٨- التبيان : ١ / ٣٩٣ .
٣٩- الذريعة , السيد المرتضى : ١ / ١٢٣٥ .
٤٠- معارج الأصول : ١٦١ .
٤١- مبادئ الأصول : ١٧٤ .
٤٢- زبدة الأصول : ١٥٤ .
٤٣- هداية المسترشدين : ٣ / ٤٨٤ .
٤٤- اصطلاحات الأصول : ٢٦٨ .
٤٥- البيان : ٢٧٧ ــ ٢٧٨ .
٤٦- ينظر : أصول الفقه , السرخسي : ٢ / ٥٤ .
٤٧- ينظر : النسخ في دراسات الأصوليين : ٤٤ .
٤٨- ينظر : اصطلاحات الأصول , المشكيني : ٢٦٨ .
٤٩- مفاتيح الغيب : ٣ / ٢٢٦ .
٥٠- جامع البيان : ١٠ / ١٠٤ .
٥١- ينظر : علوم القرآن عند الطباطبائي , دراسة مقارنة , عارف هند بجاني : ٧٨ .
٥٢- ينظر : المصدر نفسه : ٨٤ .





المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

١- الإبانة عن أصول الديانة ، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٢٤هـ) ، تحقيق : د. فوقية حسين محمود، دار الأنتصار – القاهرة، ط١، ١٣٩٧ه.

٢- الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الأصول إلى علم الأصول , للقاضي البيضاوي) , أبو الحسن علي بن عبد العزيز الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب , دار الكتب العلمية , بيروت , ١٤١٦ه .

٣- الاتقان في علوم القرآن , جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) , منشورات ذوي القربى , ط٢ , ١٤٢٩ه .

٤- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول , محمود بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) , تحقيق : الشيخ أحمد عزو عناية , دار الكتاب العربي , ط١ , ١٩٩٩م.

٥- الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، محمود فهمي حجازي ، مكتبة غريب.

٦- اصطلاحات الأصول , علي المشكيني , ط٥ , صفر ١٤١٣هـ .

٧- أصول السرخسي , محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣هـ), دار المعرفة , بيروت .

٨- الأصول من الكافي ، جعفر محمد بن يعقوب (٣٢٩ هـ) ، تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري ، دار الكتب الإسلامية – طهران ، ط٥ ، ١٣٦٣ه .

٩- البرهان في أصول الفقه ، عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨هـ) ، تحقيق : صلاح بن محمد بن عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط١ ، ١٤١٨ – ١٩٩٧م .

١٠- البيان في تفسير القرآن , أبو القاسم الخوئي , مؤسسة الأعلمي , بيروت , ط٣ , ١٩٧٤م .

١١- البيان والتبيين ، عمرو بن بحر الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ) ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت، ١٤٢٣ه .

١٢- تأسيس النظر ، الدبوسي ، د.ت ، ط١ .

١٣- التبيان في تفسير القرآن ، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) ، تحقيق وتصحيح : أحمد حبيب قصير العاملي ، ط١ ، ١٤٠٩ه.

١٤- التحقيق في كلمات القرآن , حسن مصطفوي , مطبعة الاعتماد , طهران , ١٣٨٥ه.

١٥- مفاتيح الغيب , الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) ، تحقيق : دار التراث العربي، بيروت ، ط٤ ، ١٤٢٢هـ _ ٢٠٠١م .

١٦- تفسير تسنيم , العلامة الشيخ عبد الله الجوادي الآملي , دار الإسراء للطباعة , ط٢ , بيروت , ٢٠٠٦م .

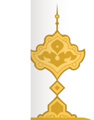
١٧- جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) ، تقديم : الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج : صدقي جميل العطار ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت – لبنان ، ١٤١٥ه – ١٩٩٥م .

١٨- جدل الأصول والواقع , د. حمادي ذويب , دار المدار الإسلامي, ط١ , ٢٠٠٩م .

١٩- الحيوان ، عمرو بن بحر الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ) ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط٢ ، ١٤٢٤ه .

٢٠- الذريعة , السيد المرتضى (ت ٤٤٦هـ) , تصحيح وتقديم وتعليق : أبو القاسم كرجي, ١٣٤٦ه .

٢١- الرسالة , الإمام الشافعي , تحقيق : أحمد محمود شاكر, القاهرة , ط١ , ١٣٥٨ه .



٢٢- زبدة الأصول , الشيخ البهائي (ت ١٠٣١هـ) , تحقيق : فارس حسون كريم , ط١, ١٤٢٣ه .
٢٣- شرح المنار وحواشيه من علم الأصول لابن مالك على متن المنار للنسفي ومعه حاشية عزمي زاده , تحقيق : الشيخ يحيى الرهاوي المصري , مطبعة دار السعادة , ١٣١٥هـ .
٢٤- الصاحبي ، فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) ، محمد علي بيضون ، ط، ١٤١٨ه ، ١٩٩٧م.
٢٥- عالم المعجزات , أبو موسى الحريري , بيروت , ١٩٨٤م .
٢٦- عدة الأصول , الشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ) , تحقيق : محمد رضا الأنصاري القمي, ط١ , ١٤١٧ه .
٢٧- العقل والبيان والإشكالات الدينية , د. يحيى محمد , دار الانتشار العربي , ط١ , ٢٠٠٨م .
٢٨- علم المصطلح ، محمود ممدوح خسارة ، دار الفكر ، دمشق - سوريا ، ط١، ٢٠٠٨.
٢٩- علوم القرآن عند الطباطبائي دراسة مقارنة ، عارف هنديجاني غرد، جمعية القرآن الكريم للتوجيه والارشاد، ط١، ٢٠١٣.
٣٠- العين ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) ، تحقيق : الدكتور مهدي المخزومي - الدكتور إبراهيم السامرائي ، مؤسسة دار الهجرة - ايران – قم ، ط٢ ، ١٤٠٩هـ .
٣١- الفروق اللغوية ، أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، ط١، ١٤١٢ه.
٣٢- قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة , محمد فاكر الميبدي , مركز التحقيقات والدراسات العلمية , إيران , ط١ , ٢٠٠٧م .
٣٣- كتاب التعريفات، علي بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بأشراف الناشر ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط١ ، ١٤٠٣ه – ١٩٨٣م.
٣٤- مبادئ الأصول , العلامة الحلي (ت٧٣٦هـ) , إخراج وتعليق وتحقيق : عبد الحسين محمد علي البقال , ط٣ , ١٤٠٤ه .
٣٥- لمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ابن عطية الأندلسي (ت ٥٤٦هـ) ، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٣ه – ١٩٩٣م .
٣٦- المستصفى , أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) , تحقيق : محمد عبد السلام الشافعي , دار الكتب العلمية , ط١ , ١٩٩٣م .
٣٧- معارج الأصول إلى علم الأصول , المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ) , إعداد : محمد حسين رضوي , ط١ , ١٤٠٣ه .
٣٨- المعتمد , أبو الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ) , تحقيق : خليل الميس , دار الكتب العلمية , بيروت , ط١ , ١٤٠٣ه .
٣٩- معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الإعلام الإسلامي ، ١٤٠٤ه.
٤٠- مفتاح الوصول إلى علم الأصول , د. أحمد كاظم البهادلي , دار المؤرخ العربي , ط١ , ٢٠٠٢م .
٤١- المفردات في غريب القرآن, الراغب الأصفهاني , ضبطه : هيثم طعيمي , دار إحياء التراث , لبنان ,



طـ١ , ٢٠٠٨م .
٤٢- مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني , د. عبد الأمير كاظم زاهد , مطبعة الضياء , ٢٠٠٨م .
٤٣- الموافقات , إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) , تحقيق : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان , دار ابن عفان , طـ١ , ١٩٩٧م .
٤٤- الميزان في تفسير القرآن , محمد حسين الطباطبائي (١٤٠٢هـ) , مؤسسة الأعلمي للمطبوعات , بيروت , طـ٣ , ١٤١٧ه .
٤٥- النسخ في دراسات الأصوليين , نادية شريف العمري , مؤسسة الرسالة , بيروت , طـ١ , ١٩٨٥م .
٤٦- النص وآليات الفهم في علوم القرآن , د. محمد الحيرش , دار الكتاب الجديد , طـ١ , ٢٠١٣م .
٤٧- هداية المسترشدين , محمد تقي الرازي (ت١٢٤٨هـ) , مطبوعات النعمان , النجف الأشرف , طـ١ , (د.ت) .
المجلات والصحف
٤٨- مجلة علامات , ج ٨ , مجلد ٢ ، المصطلح النقدي , عبد السلام المسدي .





التناصُّ السياسي
في شعر جاسم الصحيّح
Political harmony In the Jassim Al Sahieh poetry.

أ. م. د. محمد حسين علي حسين

جامعة كربلاء - كلية التربية للعلوم الإنسانية

Dr. Mohammed Hussein Ali Hussein

University of Karbala - Faculty of Education for Human Sciences.

كلمات مفتاحية : جاسمٌ الصحيّح/ التناص السياسي/ توظيف التناص



ملخص البحث

جاسمٌ الصحيّح شاعر سعودي ينهل من نهر معرفي متعدّد المنابع، متلون الروافد يختلط فيه العلمي بالخرافي والأسطوري، التاريخي، الديني، الصوفي، الادبي والشعري، والسياسي وحتى الفلسفي العربي المعاصر لذا فانّ نصّه الشعري ذو قوام معرفي يحتاج لتفكيك نسيجه وادراك معانيه جهد مضاعف وقراءة تحليلية واعية لمنح النص حياةً متجدّدة تتناسب مع المرحلة. لهذا كان جديراً أن يسلط الضوء على أحد موضوعاته الشعرية ذات البعد الإنساني الذي ما فتئ الشاعر يوظف قدراته لخدمته.

والحياة السياسية العربية والإسلامية بما تمتاز به من اضطراب بتفاصيلها وأحداثها وما تثيره من أسئلة كثيرة شكّلت مادة ثرّة للأدب أجاد شاعرنا في توظيف ابداعه بما تناثر في ثنايا دواوينه من منعطفات سياسية حادّة تسير جنباً إلى جنب مع التحوّلات الكونية المثيرة تفرض على النقّاد تأمّلها وتُغريهم في البحث فيها، من هنا انطلقت فكرة التناص السياسي موضوعاً للبحث الذي تعدّدت محاوره بعد التمهيد وانتهت بنتائج أجملت ما جاء فيه.

.



Abstract

Jassim Al Sahieh is a Saudi poet who comes from a multi-literal, multi-literal river, where the scientific, cultural, mystical, historical, religious, mystical, literary, poetic, political and even contemporary Arabic philosophical are intertwined, so his poetic text has a cognitive structure that needs to be deconstructed. To give the text a renewed life commensurate with the stage. It was therefore worth highlighting one of his poetic themes with a human dimension that the poet has always employed to serve it.

And the Arab and Islamic political life characterized by a disturbance in detail and events and the questions raised by many of the material formed a rich literature that enriches our poet in the recruitment of creativity, including scattered in the folds of his offices of sharp political turns go hand in hand with the global transformations exciting critics and hopes to search them , From here the idea of political harmony began as atopic to research, which has varied its interlocutors after the prelude and ended with the results of what came in



المقدمة

يعدُّ الشاعر جاسم الصحيح أحد سفراء الشعر السعودي المعاصر ومبدعيه، تميز كغيره من الحداثويين بانه ينهل من نهر معرفي متدفق متعدد المنابع، متلوّن الروافد، وبما أن النص يستمد حياته من عملية القراءة وافتراض أن التقاء النص مع القارئ هو الذي يمنح الحياة للنص خصوصاً وأن التناص ظاهرة لغوية معقدة تعتمد في تميّزها على ثقافة المتلقي ومعرفته الواسعة، فهو الذي أغرى بمحاولة تحليل تناصي، من منطلق أن الشعر متجدد على الدوام وبالتالي فهو متعدد القراءات، ولهذا كان حرّياً أن يسلط الضوء على واحد من الشعراء الذين لعبوا دوراً مهماً في إيصال الصوت السعودي الى قرّاء الأدب العربي، ربما أغفلته الأقلام النقدية فلم يأخذ حظّه الكافي من الاهتمام، وظلت أغلب نصوصه لم تحلل باستثناء بعض البحوث والدراسات التي استشعر أصحابها القيمة الفنية لشعر هذا الشاعر، وسوف يكون تتبع ورصد هذا النوع من التناص في الخطاب الشعري لجاسم الصحيح عبر مستويين هما:

١. الرموز والشخصيات السياسية.

٢. التاريخ والأحداث السياسية.

التناص السياسي

في ظل نصٍ متشعب مليء بالتفرعات والجذور والمرجعيات المختلفة، بفضل توسُّع دائرته وتداخله وافادته من حقول معرفية متعدّدة، فإنّ ما يعنينا هنا هو حقل (السياسة).

لم يقف المعاصرون في رؤيتهم للسياسة عند حدود النظرة القديمة التي ترى بالمفهوم الشامل أنّها تنبثق عن كل ما (يتناول علاقة الأمة بغيرها في حرب أو سلم)[١] وقد يضيق نطاقها لتتناول ما (يتصل بالدولة، سواء ما يعبّر به للتأييد أو المعارضة) [٢] . بل صارت أوسع وأشمل وأكثر تعقيداً، والتناص السياسي وفقاً لهذه السعة يفيد من حقل السياسة بوصفه حقلاً إنسانياً يمثل حياة بكاملها، اهتم بها الشاعر الحداثي في منجزه الشعري، ونظر إليه على انه أداة تؤدي وظيفة علامية دلالية تسهم في بناء الدلالة الكلية للنص المنتج، إذ أحدثت الوقائع والأحداث الكثيرة المتسارعة التي تمور فيها المجتمعات العربية والإسلامية على صعيد الحياة السياسية المعاصرة، مجالات للقول كثيرة لم يكن بوسع الشاعر الإنسان التغاضي عنها بأي حالٍ من الأحوال خصوصاً وهي تلقي بظلالها على مختلف مجالات الحياة، فقد صار الأدب يتأمل الحياة ويستلهم واقع الناس وسط ظروف قاهرة[٣] ليغدو الشعر وجهاً للسياسة[٤].

من هنا فإن نظرية التناص جعلت علاقة القارئ بالنص علاقة متلازمة إذ أصبح هو من يتحكم في شفرات النص ليحقق بناءه بوصفه مؤسساً هو الآخر، وليس تابعاً لمبدعه[٥].

ويتضح للباحث أن من أهم مقومات النص: النص ذاته باعتبار اللغة الجدلية التي يمكن أن تحكم مبدعه وموضوعه في تفاعلها من خلال مؤثرات معينة تجعل الشاعر المبدع يقدم على انتقاء حدث أو رمز من مئات الأحداث والرموز لتكون موضوعاً لعمله، وهذه هي منطقة التفاعل التي تتدخل فيها حواسه وثقافته واطلاعاته، وتقتحمها ملكة خياله وتظهر فيها مواد ومقومات الصياغة الجمالية لديه. فإذا ما بدأ التفاعل والتعالق مع ما اختاره من موضوعات من



أرض الواقع السياسي المعاصر أو القديم، راح يؤثر فيه على مستويين، الأول: المستوى الإنساني العام الذي يخلع عليه مشاعره وانفعالاته، الثاني: المستوى الجمالي الذي تصبح فيه اللغة طوعاً لملكات الشاعر وقدراته الإبداعية.

أولاً: الرموز والشخصيات السياسية

أقام الصحيّح عمادَ دلائل كثيرة من نصوصه على رمزية شخصيات ارتفع صيتها في عالم السياسة قديماً وحديثاً، حتى غدت رموزاً للجهاد والتصدي للتحديات وبذل النفس، ومن بين هذه الرموز التي اكتظت بها نصوصه:

١ـ الإمام الحسن بن علي (عليهما السلام)

كانت حياة (الإمام الحسن) عليه السلام كما هي حياة والده أمير المؤمنين عليه السلام مليئة بالأحداث والصراعات السياسية التي حاول من خلالها أعداء أهل البيت النبوي عليهم السلام سلب الشرعية والإمامة عنهم فواجهها بحكمة القائد الشجاع شديد المراس، وزهد الخليفة وإرث النبوة نسباً وإمامة وخلافة عازفاً عن دنيا ينازعه فيها أهل المطامع.

ففي قصيدة (الذكرى الجريحة) التي قدّم لها بقوله (مناجاة في رحاب رائد الإصلاح في تاريخ الإمة الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام) يقول فيها[٦] :

فالأرض ما بَرِحَتْ رهينةَ شرعةٍ
سوداءَ، يلهو في مداها المُنْكَرُ
عَقُمَتْ من السِّلْمِ البريءِ، فَنَسْلُها
من واهبيهِ الى البريـّةِ أبترُ

تعرّض جاسم الصحيّح لشخصية الإمام الحسن عليه السلام في هذا النص بوصفه رائداً للإصلاح والسلام في الأرض في أحلك الظروف وأصعبها، تلك الحقبة التي تَقَلّد فيها مقاليد الأمور، حيث ساءت أحوال أهل الكوفة، وأصبح ظاهرهم إسلاما وباطنهم جاهلية، فأفسدوا رأي الإمام بالعصيان والخذلان ولم يكن في خياره سوى الصبر[٧] ، وترجيح كفة الحل السلمي لمشكلة الأمة بعد أن تزاحمت عوامل الضغط الداخلية والخارجية، التي اضطرت الإمامَ لقبول اتفاقية الهدنة (المصالحة) [٨] .

وفي هذا المعنى يقول الشاعر جاسم الصحيّح[٩]:

أوحت لي الحربُ ألاّ أدّعي سَفَهاً
فَهمَ (الحسين) إذا لم أفهم (الحَسَنا)

فالشاعر يستحضر في قصيدة (الذكرى الجريحة) تاريخ الإمام عليه السلام السياسي ويتماهى معه، محاولاً المقارنة والتذكير من خلال وصفه لواقع الأمة العسير من استشراء الظلم وانزواء السلام، والتأكيد على أنه يعيد نفسه، وأن قصة مواجهة العدل للظلم، والسلام للحرب قديمة، فقد مرَّ الإمام علي عليه السلام بها قبل الإمام الحسن عليه السلام بظروف مشابهة.

ومن شأن التناص أن يسعى الى تخصيب النصوص وتلقيحها برموز وإشارات تنتشلها من حومة السطحية والغنائية لتبدو قادرة على التحليق بقارئها إلى آفاق من العمق والجدة وذكاء التأويل، يقول في أحد مقاطعها:

يا سيِّدي.. وَوَراءَ كلِّ عَدالةٍ
عُنُقٌ هنالكَ تستباحُ، ومنحرُ
هِيَ قصَّةُ (النجْدَينِ): هذا مُظلِمٌ
بسوادِ ما أعطى، وذلك نَيِّرُ

نَجْدٌ توارثَهُ (ابنُ ملجمَ) فانتهى

حِمَماً، ونَجْدٌ فيهِ أشرَقَ (حيدرُ)

ما زالَ بينهُما الصِراعُ حِكايةً

تَمْتَدُّ ما امْتَدَّتْ عليها الأعْصُرُ

هيهاتَ يلتقيانِ مَهما زيّفَ الـ

أشْرارُ ميزانَ الحياةِ، وزوَّروا

يا رائدَ الاصلاحِ... إنَّ حديقةً

في راحَتَيكَ لها تَبَرَّجَ منظرُ

عادَتْ - كما شاءَ الجبابرُ غابةً

سوداءَ تعوي بالوحوشِ وتُصْفِرُ

ففي خِضَم ما اجتاح الأمة - في هذه المرحلة الحرجة من عمرها - من إرهاب مدمِّر باسم الإسلام والذي أتى على كل شيء، وأحرق الحرث والنسل، من شأنه أن يدمي قلب الشاعر، ككل الشرفاء الاحرار في هذا الوطن الكبير، وان يُحفِّز ذاكرته لاسترجاع تاريخها السياسي المشرق الذي كان فيه الإمام الحسن جديراً بالوفاء ليكون جديراً بالخلود، كما كانت شيمة معاوية ومنهجه إلى يومنا الغدر ليكون جديراً بِسُبّة الأجيال.

هكذا استغل الشاعر ذلك المجد المجسّد بتحرك الإمام الحسن عليه السلام وجهاده السياسي ليوظفه في نصه الموحي بعظم التضحية وإيثار السلام حقناً للدماء.

ويعود جاسم الصحيّح مرة أخرى لاستحضار الرمز السياسي المقدس نفسه في قصيدة (نفحات من سورة التين) ليعود فيها إلى ذكر الموازين المختلّة في أمته وانقلاب الناس على أعقابها وسط ظلم الحاكم الطاغي المستبد[١٠] :

آويتَ كلَّ دمٍ ضاعَتْ هويَّتُهُ

بين الرماحِ فداءً للنياشينِ

حتَّى أعدتَ إلى الأسماءِ عِزَّتَها

مُتوِّجاً كلَّ مجدوعٍ بِعرنينِ

وعدتَ وحدَك مغبوناً.. فوا غضبي

من أمةٍ شَوَّهَتْ وجهَ الموازينِ!

لم يبقَ منّي سوى نورٍ تطاردُهُ

سودُ الخفافيش في ليل السلاطينِ

وهنا يحاول الشاعر الربط بين الثيمة اليومية المتعلقة بظلم الحاكم لطائفة معينة من المجتمع والسلطان، وقد استعمل لفظ السلطان بدل الخليفة، إشارة الى الجو الظلامي الطاغي على النص، خصوصاً وإنه استجلب رمزاً سياسياً ينتمي إلى الجانب الآخر من جوانب المعادلة التي تحكم العالم، وهو جانب الشر المتمثل في السلطة الظالمة التي عُرِفَت ببطشها بالعلماء والصالحين، ولعلّ من مصاديقها (هارون العباسي)، يقول الشاعر:

قالوا: وما اسمكَ يا هذا؟ فقلتُ أنا:

(سحابةٌ) تتحدَّى بطشَ (هارونِ)

فحقيقة التناص تكمن في (وظائفه النقدية وآلياته المختلفة التي قد تسعف في التمييز بين النصوص المتفاعلة والمتحاورة ومن أهم هذه الوظائف وأساسياتها في النظرية النقدية الحديثة هي الوظيفة التحويلية والدلالية، إذ أن الأمر لا يتعلق بإعادة إنتاج المادة المقتبسة بحالتها القائمة الأولى ولكن بتحويلها ونقلها وتبديلها)[١١] .

محمد باقر الحكيم

وفي قصيدة (قربان للوطن المؤجل) التي يقدّم لها بمقدمة يقول فيها (الى روح الشهيد السيد محمد باقر الحكيم رحمه الله تعالى وقد تم تفجيره غدراً على



عتبات مقام الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في النجف الأشرف بعد صلاة الجمعة في شهر رجب من عام ١٤٢٤هـ) بدأها بقوله[١٢] :

اللّيلُ في أفقِ (العراقِ) طويلُ

فَعَلامَ ترحلُ أيُّها القنديلُ؟!

وهنا الجماهيرُ الذين حَمَلْتَهُم

بالأمسِ حُلْماً في دماكَ يسيلُ

حَمَلوكَ هذا اليومَ نعشاً شامخاً

وعليكَ من قبُلاتِهِمْ إكليلُ

فالنص على الإجمال يتفاعل مع الشخصية المرثية بصفتها شخصية سياسية عسكرية أكثر من ارتباطها بأي حقل معرفي آخر.

وفي هذا النص الإبداعي للشاعر تتراشح النصوص وتتجاور فتتعالق وتتنوع وتتعدد ضمنه مستوعبة إياه في نصية جامعة، كما تتنوع الإحالات المرجعية فيه متفاعلة فيما بينها مشكّلة أهم مكونات الخطاب في العمل الأدبي، ففي قوله[١٣]:

خَرَجَ (العراقُ) جميعُهُ مُتَوحِّداً

في جُرحهِ، وتَخَلَّفَ (البترولُ)!!

سيجِفُّ هذا (الخارجيُّ)، فإنَّما

هُوَ في بلادِ (الرافدينِ) دخيلُ

وتَظَلُّ أنتَ جِوارَ (حيدر) مثلما

يتجاورُ التكبيرُ والتهليلُ!!

حشدٌ كبيرٌ من المفردات المتناصة من حقول معرفية متنوعة، ولعل المفردات والرموز ذات البعد الديني هي الطاغية على النص كما في قوله[١٤]:

اليومَ فُجّرتِ الصلاةُ بِوِردها

فَتَمَزَّقَ التجويدُ والترتيلُ...

شَهَق (المقامُ) وأجهشَتْ (عَتَباتُهُ)

وعلى (الضريحِ) تَلَعْثَم التقبيلُ

ولا يخفى على القارئ لنصوص الصحيّح تفاعلها مع الرموز والمصطلحات تفاعلاً إيجابياً أي أنه لم يكتف بمسايرتها وإعادة إنتاجها أو إنتاج مكوناتها الفنية فحسب، بل يُظهر المستوى الفني لنصوصه وتوظيف نموذجه توظيفاً إبداعياً بواسطة الزيادة في إخراج المعنى أو النقل أو القلب وما شاكل ذلك كعملية الاستعارة والإبدال بين (البترول والخارجي)، وهذا المستوى الفني الذي يعمد إليه الشاعر الطامح نحو المغايرة والمخالفة للمطروح في الحياة الأدبية يُعد شرطاً أساسياً من شروط الإبداع[١٥] يقول[١٦]:

بدماك جَددتِ (الرصافة) (جسر) ها

فكأنما هو عارِضٌ مصقولُ

وأطلَّ رأسكَ من منارةِ مسجد

في (الكرخ).. وهو بأفقها قنديل

ومشى (الفرات) بركبتيك لـ(دجلة)

فإذا خطاه زنابقٌ ونخيلُ

...

أترى (العراق) يخيب فيك، وقد رأى

رؤيا (الخليل) وأنت (اسماعيلُ)!

حسن نصر الله

ومن نماذج (التناص السياسي) في خطاب الصحيّح الشعري استدعاؤه رمزاً من رموز السياسة المعاصرة في عالمنا العربي، ويعدّ أكثر الشخصيات إثارة تقوم بدور الزعامة في مواجهة إسرائيل ومقاومتها ومن الشخصيات القليلة التي تحسب لتهديداته ووعوده ألف حساب[١٧]، هو (السيد حسن نصرالله) الذي بدأ



أميناً عاماً لحزب الله اللبناني عام ١٩٩٢م.

قال الصحيّح فيه[١٨]:

أراك فأسمو في قداسةِ ما أرى

كأن الليالي جَدَدَت فيك (حيدرا)

كأن الليالي في صدى عنفوانها

أرادت لذاك الوِتر أن يتكررا

ومن خلال هذه الشخصية السياسية بدا متعطشاً لرمز حقيقي يُذكّر بجهاد علي بن أبي طالب عليه السلام في مواجهة اليهود في خيبر، مُفيداً في صورته الشعرية السابقة مّما لحسن نصر الله من نسبٍ شريف يتصل بأمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الذي قاتل الطغاة ولاسيما في يوم خيبر مستحضراً لاسم (دبشة) تلك البلدة اللبنانية التي كانت موقعاً للاحتلال الاسرائيلي، وبمثابة القابضة على أنفاس الناس هناك استطاع المقاومون تحريرها في آيار عام ٢٠٠٠م لتكون معادلاً مكانياً لخيبر:

سلاماً (أبا الهادي) [١٩] على قلبك الذي

تناثَر في الوادي طيوراً وأنهرا

سلاماً على السن الضحوك إذا اختفت

وراء التحدي تشعلُ الحرفَ مجمرا

سلاماً على رؤياكَ في كل فكرة

دَحوتَ بها في (دبشةٍ) باب (خيبرا)

لقد أحدثت سياسة حسن نصر الله انقساماً في آراء السياسيين والحكام العرب بين مؤيد ورافض بل معادٍ، والشاعر في نصه هذا يعبّر عن مدى تأثير صفات نصر الله القيادية في قواعد وصفوف عريضة من أوساط الشعوب العربية رغم وقوف حكامها بوجهه أو بالضد من توجهاته وتآمرهم عليه، خصوصاً بعد حرب ٢٠٠٦م ومقاومته للمحتل الاسرائيلي:

مؤامرةُ الأصفار ضدك لم تلد

سوى الصفر.. يا رقماً من الدهرِ أكبرا

فمؤامراتهم تلك لا قيمة لها لأنهم ليسوا سوى مجموعة أصفار لا تساوي في النهاية سوى صفر.

فقد كان الشعور المرّ بالسأم من ممارسات أغلب الحكومات العربية من عملية تخييب الآمال، وتزييف الوقائع والأحداث أمام شعوبها، وقلب الهزيمة الى انتصار، جعل الشاعر منه مكوّناً من مكونات هذا النص حيث تنوعت طرائق التفاعل يقول[٢٠]:

أحدِّقُ في التقويم.. والحزنُ شاخصٌ

على كلِ يومٍ صارَ عيداً مزورا

ألم تَرَها منقوعة في دمائِها

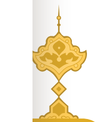
قروناً.. ألم تُمطِر عليها التحسُّرا؟؟

يلاحظ في أبيات الشاعر مقدار تمكنه من أدوات فنِّه ومقدرته على توظيف إحساسه في الموازنة بين ما كان من أوضاع الأمة من تردٍ وانهيار، وبين ما أصبح عليه الأمر بعد انطلاق انتفاضة الجنوب بقيادة السيد حسن نصر الله، وكأنه يزغرد لبشائر النصر التي لاحت في سماء العروبة[٢١] .

محمد الدرة

أفاد الشاعر جاسم الصحيّح من بعض الشخصيات والرموز التي أخذت مساحة واسعة في عالم ينتمي إلى حقل السياسة أكثر من أي حقل آخر، أفاد منها في ترسيخ رؤى ومواقف معينة في محيطه السياسي، ومن هذه الرموز شخصية الشهيد الطفل الفلسطيني (محمد الدرّة) في نصه (الانتفاضة قبلتنا والإمام الحجر) [٢٢] عالج فيه مأساة هذا الطفل الشهيد وانطلق





منها للحديث عن مأساة الشعب الفلسطيني، ونكبة الأمة العربية والإسلامية وضياع القيم الإنسانية في عالم صارت أبرز صفاته الوحشية، قائلاً[٢٣] :

يُحَدِّثني عنكَ أطفاليَ الحالمون..

يقولونَ:

كان (محمدُ) هذا الصباحَ شعاراً على حائطِ الفصلِ..

فافتضَّ عنه الإطارُ

وَهَرْوَلَ خارجَ صورتهِ

حَرّضَ أوراقَنا أن تثورَ

وأقلامَنا أن تطيرَ..

وكان يحاولُ ثقباً بتاريخنا الهش

فاستدلَّ (خيبرَ) من سجنها المنهجي

كان يفضُّ بها

ما تبطن أيامنا من ظلام وتاريخنا من كذب

يحدثني عنك أطفالي الحالمون..

(محمدُ) ما ماتَ

لكنَّهُ في مناورةٍ تُوهِمُ الموتَ

حينما عانَقَتْه الرصاصةُ

كانَتْ عيونُ الحضارةِ تسبحُ في دمعِها التِكْنُلُوجيِّ..

أفرغَ كاملَ ضحكتهِ داخل الموتِ

لكنَّهُ لم يَمُتْ..

في إشارة إلى مسعى الغرب في جعل الآلة فوق إنسانية الإنسان وليس تحت إرادة الإنسان، فسمات العالم التكنلوجي العنف والتقاتل من أجل السلطة[٢٤] .

ويعود يواصل ممارسة استنكاره لمواقف العرب المثقلين بهموم احتكار السلطة، فبعض أنظمة العروبة التي حكمت بالشعار القومي قد أهانت الشعار وحقوقه، غارقة ومغرقة قضية (فلسطين) وشهدائها في بحور النسيان وسط صمت رهيب يقول[٢٥] :

جاءني.. والعروبةُ ما بينَ أضلاعهِ تنتحبْ

وأهدى إلى العربي المكبل في جثتي وردةً من عتبْ:

لماذا تظل (الشهادة) نائمة في الكتبْ؟

لماذا تطير اليمامةُ أقصر من خوذة العسكري

هنا في فضاء العرب؟

أترى قامةَ الكبرِ أرفع من قامةِ الكبرياءْ!

وهكذا فإن نصّ الشاعر يحتشد بعدة صور شعرية لافتة تنقل الرؤية بصورة تجعل من عمله نصاً متميزاً من حيث تفاعله فنياً مع كثير من المصطلحات والأسماء السياسية والعسكرية.

وان التأكيد على استدعاء قصة مقتل (محمد الدرّة) يهدف إلى التدليل على عجز العرب من فعل شيء يخدم أبناء فلسطين التي ضاعت وسط قرارات السلطات الحاكمة المنشقة على ذاتها خارج إرادة شعبها المشرد في المخيمات والمنبوذ في ديار اللجوء، والذي يعامله بعض أهل النظام العربي بامتهان يزيد قسوة على معاملة العدو المحتل، بوصف (المخيم) بدلالته الواقعية والرمزية الخصبة مرجعية نضالية واجتماعية تؤشر الطريق كبوصلة، لا أن يبقى محافظاً على وظيفته التاريخية كملجأ بعد أن ضاق الوطن بابنه[٢٦] :

رماديّةٌ أُفقُنا (يا محمَّدُ)

منذ صَحَوْنا على نجمَتَينِ تفحَّمَتا ملءَ عينيكَ..

فانظرْ لِنخوَتِنا تتقيّأُ امعاءَها

واسْقِنا جرعةً من رحيق الشهامةِ..

صِرْنا على جُرْفِ هاويةٍ لا تُهادنُ..

إمَّا العبورُ الكريمُ

وإمَّا الثبورُ اللئيمُ..

لك الله يا بْنَ المخيَّم

كيفَ كتبتَ امتحانَ السمواتِ للأرضِ!

فاعطف على أُمَّةٍ تُوضعُ الآنَ فوق المحكِّ الصقيلِ..

لقد ضاقَ جوهرُها بالخدوش

ولكن ثمة تعالق آخر وتناص ظاهرٌ بين صور النص الشعرية والصور الحيّة التي عرضتها تقنية التلفاز الذي يعد مصدراً مهماً يلقي بتأثيره على صناعة العمل الإبداعي المعاصر من خلال استفزازها للإبداع او إسهامها في أنها مدار ومحور لكثير من الصور التي ينسجها الشاعر[٢٧].

حينما انحدرت قاذفاتُ (يهوذا) على عربات الأساطير

سدَّت على روحهِ الحقلَ بالطلقاتِ الجبانة

ظنّاً بأنَّ الحصارَ يُحجّم جغرافيا الروح..

(محمد) شدَّ على موتهِ بالنواجذ

ثم اشرأبَّ قتيلاً

يجر جنازَتهُ باتساعِ التضاريس

فلم تعد الصور الشعرية المعاصرة في التجارب الحديثة تقف عند حدود القواعد البلاغية القديمة، بل اتسعت حتى غدت الصورة الواحدة مشهداً يستوعب عدة أطراف وعلاقات وأنواع من العلاقات الجزئية[٢٨] .

آيات الأخرس وعلي الأشمر

أهدى جاسم الصحيّح قصيدته (مناجاة باتساع الوادي) [٢٩] و(مهرة من ساحة اليرموك) [٣٠] الى الاستشهاديين، آيات وعلي مُولياً لفظة (الاستشهادي) اهتماماً خاصاً، بوصفها إفرازاً لواقع الحياة السياسية العربية لاسيما في (لبنان وفلسطين) كردود فعل طبيعية تجاه الاحتلال الإسرائيلي، وحلول بدت عندهم هي الناجعة في استرداد الحرية المسلوبة.

يقرر الشاعر استحضار شخصية (الإمام علي عليه السلام) و(خَيبر) بوصفهما رمزين لهما دلالاتهما التاريخية والايحائية[٣١] :

من بعيدٍ جاء..

لا أعلمُ من أينَ

ولكن من بعيدٍ..

رُبَّما من طعنةٍ في جسدِ التاريخ

يومَ التحَمَ الجيشانِ في (خيبر)

فانسلَّ الفتى من فَجْوَةِ الطعنةِ

كي يختصرَ التاريخَ في جرحٍ.

اتى يحمل في أضلاعه كوخاً من الإيمانِ

معموراً بحبِّ الله والأرضِ

وطفل ضاقتِ الأسماءُ عن إيمانهِ إلا (عليّاً)..

حَمَلَ الاسم لواءً خافقاً بالقُدسِ

ممتدّاً من الثورةِ حتّى الموتِ

جيلاً جَبَليّاً.

لقد كان التوظيف في النص السابق مُرَكَّزاً بحيث وعى كل المواقف وأدرك خفايا الرمز، مّما أمكنه من توسيع دلالته وتفكيكها تفكيكاً مَنَحَ النصَّ قيماً وأبعاداً جديدة، فمعمار النصّ عند الصحيّح (يقوم على الإشارة أكثر مّما يقوم على العبارة حيث أن الإشارة هي التي تربط النص وترسي قواعده وتشد أعمدة بنائه حتى يغدو هذا البناء قوياً ومترابطاً) [٣٢].

نبتت في فَمِهِ (اللاءات) أنياباً

وربّاها بما أورثَه الأجدادُ من رفضٍ قديم

لم تزل (لاءاتُهُ) تكبر في الرفض فصارت بندقيات



وما زال (علي) حالماً يركضُ خلف الشمس

إنّ الشاعر العربي في منجزه الحداثي صار يتحمل مسؤولية كبيرة – بنظر مريديه – للتعبير عن مآسي عصره، وعن ظروف القهر السياسي وما يتمظهر به من أشكال القهر الاجتماعي التي يرزح تحتها شعبه بخاصة حينما تكون تلك الشعوب المقهورة تحيا وسط ركام عسير من التسلط والاحتلال.

ثانياً: التاريخ والأحداث السياسية:

أمّا المستوى الثاني من مستويات التناص السياسي الذي رصده البحث في المنتوج الشعري لجاسم الصحيّح، فنقصد به مجمل الأماكن والبقاع والمراحل والأحداث التاريخية والمعاصرة، التي دخلت الحياة السياسية وارتبطت بها(٣٣) .

فالصحيّح في انطلاقته انّما هو شاعر إنساني بالدرجة الأولى، فهو في تناصه مع السياسة لا تفرض عليه الرؤى، بل يختط هو لنفسه رؤية خاصة تجاه الأحداث بعيداً عن الأيديولوجيات الضيقة، فالشاعر المبدع في عرفه السياسي (لم يكن قط لسان قبيلةٍ أو طائفة أو ايديولوجيا، أنه كان وما يزال لسان حالهِ قديماً وحديثاً) (٣٤) ، بل هو لسان حجم الآدمية والترجمان الحقيقي لحالة الإنسان سواء في أمته أو غير أمته، فهو يعتقد أنَّ الانتماء للشعر هو انتماء بشري مطلق يتسع الى ما وراء خطوط الطول والعرض(٣٥).

ولذا فعندما يتعرض لقضية (كوسوفا) غير العربية يتناولها بنفس الروحية التي يتعامل فيها مع قضية (الأحساء) أو (العراق) أو (لبنان وفلسطين) مثلاً.

لبنان وفلسطين

فمن قصيدة للشاعر سماها (فحيح في غابة الذاكرة) قدّم لها بقوله: (لبنان يوسف آخر ظلمه أخوته)، يقول فيها(٣٦) :

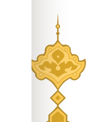
من منتهى وَجَعي المطليّ بالترفِ
آت وعمري تابوتٌ على كَتفي
هل عند (لبنان) قصرٌ لا شهيد به
أهدي إليه شهيداً بالقصورِ حَفي

يلجأ الشاعر من الوجهة الفنية الى أسلوب تعامل أو طريقة الحديث بالرمز أو فيما يعرف بـ(القناع) وفيها يمتزج الشاعر بالشخصية المستدعاة امتزاجاً تاماً يستبطن عالمها، وهي من أكثر الطرائق الفنية خصوبة وثراءً وإيحاءً. وطريقة ثانية وهي الحديث إلى الشخصية وفيها تصبح العلاقة بين الشاعر والشخصية علاقة مواجهة تقوم على الحوار، وأحياناً تستبدل بحديثه مع نفسه حيث تستولي الأنا على المشهد:

جيلٌ أنا الآن.. جيلٌ لاشعارَ له
إلا التشرذم منقوشٌ على كتفي
حيران أبحثُ عن رأسي وقد هربت
مني.. وشيعتُ في آثارها هَدَفِي
لا قهوةٌ في مقاهي الأمسِ قادرةٌ
تصطادُ همِّي وتستولي على صَلَفي

ويعتمد هذا التداخل والحوارية في بناء النص على الترميز الخفي، الذي لا يخفى على القارئ الفطن في لملمة خيوط القضية التي يقصدها الشاعر.

ومن ثم فتلك النصوص لا تقتضي شرحاً وتأويلاً، بل أننا لو فعلنا لأذهبنا بقيمتها ولانتفت الإشارة. فالشاعر يحاول بتقمصه دور الحاكم المترف الذي أسهم في خراب لبنان أن يبدي أسفه وندمه ويقدم إعتذاراته



علّها تخفف من وطأة تأنيب الضمير.

وبعد هذا الإعتراف الخطير من الجاني تأتي أهمية توظيف شخصية (يوسف) كرمز للضحية (لبنان) الذي ظَلَمَه أشقّاؤه العرب وضيَّعوه، ليتضح عندها أنّ الذات الناطقة في القصيدة، وهي الذات المذنبة هم دول الخليج العربي المترفة التي أسهمت في خراب لبنان يقول:

يا (يوسف) الصفح.. ذنبي فيك يسجُنني

حزناً ويطلقُني في دَمعي الذرفِ

كفّارتي ضاقَ عنها النفطُ وانطفأت

آبارُهُ من ملذاتي ومن سَرَفي

غفرانُ (يوسف) أحلى من وسامتِهِ..

فاغفر ثرائيَ في أعوامِكَ العُجُفِ

وهكذا فالقصيدة تزخر بتناصات تاريخية ودينية وسياسية كلها تخدم (التناص السياسي) الذي يركز فيه الشاعر على إبراز قضية سياسية حدثت في الماضي القريب من عمر الأمة.

وكالعادة يُحشّد الشاعر كثيراً من الرموز في سياق نصه، بهدف مدّ المعنى وتوضيح الصورة فـ(فاتحة وقدّاس) و(يوحنا وبسملة) أسماء تستكمل المدلول الذي يريد الشاعر الإفضاء به، وهو أن قرية قانا تمثل نموذجاً لتعايش المسيحيين والمسلمين على أرض واحدة، على الرغم من أن الأكثرية ربما كانت للسكان المسيحيين وفي تركيزه هذا ما يكشف عن رؤاه النفسية التي تمثل جزءاً من معاناته، يجلي ذلك عودته ليؤكد مسألة الوحدة والترابط الذي يربط أبناء قانا من كلا الدينين من خلال ذكره لـ(الإنجيل) و(القرآن) إذ ليست الشهادة حكراً على طائفة دون أخرى، فما يجمع الشعوب هو وحدة المصير ووحدة الإنسانية، يقول[٣٧]:

و(قانا) لم تزل خفّاقةً بالأسئلة

ودويٌّ يتعالى من دَمِ (القرآن) و(الانجيل)

حين اتَّحَدى في شِلْوِ طفلٍ وبقايا أَرمَلَه

مِنْ هُنا تنبعِثُ الوحْدَةُ يا (لُبنانُ)..

لا طائفةٌ تحتكرُ العشقَ الإلهيَّ

ولا حزبٌ سوى الموتِ الذي وَحَّدَ في أكْفانِهِ الإنسانَ والأديانَ..

هذا الشعور الذي كان في قانا، هو ما يتمنى الشاعر أن يكون، شعوراً جمعياً يحس به كل العرب.

ولعل أكثر ما رافقت ألفاظ السياسة، القضية الفلسطينية التي كانت محوراً لنصوص عدة من شعر الشاعر، فبعض الأحداث السياسية المرتبطة بتاريخ معين لا يمكن عدّها ظواهر كونية عابرة، لأنها في الحقيقة لم تنته في وجودها الواقعي، ولا في حضورها بوعي المثقف متعدد الثقافات (لأنها مخزونة في الذاكرة على شكل بنيات معطاة متمثلة لأوضاع متكررة، نستسقي منها عند الاحتياج إليها مع الأوضاع الجديدة التي تواجهنا) [٣٨] . فقد أفاد الصحيّح في نصه المعنون (القدس بين العشق والعتق) من المصطلح السياسي الذي كان ذا أثر سلبي في الحياة السياسية العربية وهو (اتفاق مدريد) نوفمبر ١٩٩١ للسلام، الذي عقد في أسبانيا، والذي تم على أساس مبدأ (الأرض مقابل السلام) وكانت محادثات ثنائية جرت بين أطراف النزاع العربية (لبنان - سوريا - الأردن - فلسطين)، وكذلك مصطلح (الردة) وهي النكبة التي أصابت الواقع العربي سنة ١٩٤٨ وضياع



فلسطين، ممّا كان له أبلغ الأثر في إحداث تحولات عميقة في بنية الأدب العربي، من خلال قراءة جديدة للأحداث، شكلت عوامل رئيسة في المجال الثقافي يمكن استجلاؤها بتأثّر وانفتاح عقول شعراء الحداثة العربية على أجواء المثاقفة والقراءة الواعية، يبدؤها بقوله(٣٩):

كيفَ استباحكِ هذا الكافرُ / السَقِمُ

والدربُ نحوَك بالإيمان ملتَحِمُ

إلى أن يصل إلى مراده الرئيس بعد إثبات عروبة القدس أمام ادعاء بني صهيون يهوديتها، وهو هجاء الأعراب الذين باعوا القضية بثمن بخس:

ما زالت (الردة الكبرى) تُلَوّثُها

منذُ استكانَ على أنيابِها، الشَمَمُ

في سوقِ (مدريدَ) باعَتْ ريشَها وَهَوَت

في العارِ.. تلعنُها الصحراءُ والخيمُ

تبّاً لحفنةِ مرتّدين، تُخجلُهم

مِرآتُهم.. كلما غاصُوا بها ندِموا

وفي رهافة حدس سياسي يحاور الصحيّح الإمام الحسين (عليه السلام) في نصه (الحسين في زمن المسرحيات) يبرز فيه طغيان الهاجس العروبي والإنساني وجدانياً وفكرياً على خطابه، معرّجاً على القضية الفلسطينية، ومستوحياً لمصطلحي (القمة) و(شرم الشيخ) وما يمثل كل منهما من دلالات سياسية معاصرة جارحة، لما لهما من آثار سلبية على الحياة السياسية العربية، بأسلوب ساخر(٤٠):

وتهادى الممثلون الى (القمةِ)

في (شرمِ شيخِنا) المغوار

سَبَقَتْهُم كروشُهم.. فإذا القاعةُ

موجٌ من الكروشِ الضَواري

وانتظرنا الأجسادَ.. حتى إذا نحن

نَضَجْنا في مرجلِ الانتظار

أقبلوا يسحبون في موكب الذلِّ

رُفاتاً من خِسّةٍ وانكسار

ورأينا وراءَهم حفلةَ الأرداف _

في جوقةٍ من الأبقار

ثم جاءَ التاريخ.. والحفلُ نَشوان

فألفى (خليفةً) و(جواري)

العراق

لقد كان حضور العراق واضحاً وقوياً في شعر الشاعر، وذلك عبر الرموز الكبيرة والشخصيات التي رثاها، والتي كان لها ثقلها في الساحة الدينية والسياسية والأدبية. وارتباط كل منها بالأخرى، عبر العصور والأزمان، وانعكاسها على الشاعر وأثرها عليه.

فتوجُّهه السياسي يبرز ليس في السطور فحسب، بل تُحسّه يشعُّ خارج الجمل، فله من قصيدة (رحلة إبداع) في رثاء الشيخ المفيد (قدس) بمناسبة ألفيته يقول فيها(٤١) :

يا شيخَ (بغدادَ).. لو تَدْري بلوعتِها

لما استقرتْ على جثمانِكَ التُربُ

(دارُ السلامِ).. تَمشَّى في مناكِبها الـ

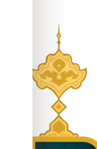
إرهابُ، واندَسَّ في جدرانِها الرُّعُبَ

ساد الوجومُ مغانِيها فلا نَفَسٌ

واليأسُ شلَّ أمانِيها فلا رَغَبُ

عهدتَها حُرَّةً بالأمس ما ألِفَتْ

عاراً.. فكيفَ تراها اليومَ تُغْتَصَبُ!



فقد أدرك بعواطفه الصادقة أنّ العراق الذي ما جفَّ عليه دمُ الشهداء، كان وما يزال أرضاً خصبة تلهم المبدعين، وتتوحّد فيها آهات الشجعان والمظلومين، لمّا ضمت في تربتها من عظماء.

انظر إلى تغنّيه بالعراق وهو يرثي الشاعر العراقي الكبير الدكتور مصطفى جمال الدين في قصيدة (أمطبب الحرف الجريح) قائلا[٤٢] :

يا بنَ (العراق) وحسبُ اسمكَ رفعةً

تُغري الكواكبَ.. أن يُقالَ: (عراقي)

وطنُ الفداءِ يَصيحُ: يا حُريّتي

جودي ولا تخشَي من الإملاق

وطن تقلّبَ في الجحيم تقلُّبَ الـ

أبرار في تَرَفِ النعيم الباقي

عَصَفَتْ به الدنيا فأطرَقَ عازفاً

لحنَ الصمودِ بمزهَرِ الإطراق

لقد كان أكثر ما أمضَّ الشاعر هو ما كان يصيب العقول العراقية من أدباء وعلماء ورجال دين ومفكرين كما السياسيين من التشريد والتهجير القسري في حقبة النظام السياسي السابق وما كانوا يعانونه من ألم الفراق ولوعته، وقد كان صديقاً لعددٍ منهم مثل الشيخ الوائلي رحمه الله، الذي وصف غربته من قصيدة طويلة فيه سماها (سأوسع المرثاة أكثر) يقول فيها[٤٣]:

صَرَخَ (العراقُ) وقد رآهُ مُزَمَّلاً

بغمامةٍ سوداءَ من غُرباتِهِ:

مَنْ ذا الغريبُ.. عليه هيئةُ نخلةٍ

عطشى وما شَرِبَتْ سوى عَبراتِهِ؟!

وغيرها من القصائد التي تحسس فيها عذابات المشردين عن أرضهم، وحزنه حتى رأى الحزن هو الوجه الآخر للعراق وإن لم تعرفه البشرية، فقصيدة (قبر للعراق) في تأبين الدكتور مصطفى جمال الدين تروي أشجان الشاعر الصحيّح وهو يستذكر إباءه وحزنه[٤٤]:

وَارْوِ الإباءَ (عراقيّاً) يُشرِّدُنا

في غيهبِ السيفِ حتى يُولَد القمرُ

لا شيء كالسيفِ يُحْيِينا إذا حَمَلَتْ

أمْثَالَنا الأرضُ أمواتاً وما قُبروا

...

كُنتَ (العراق) الذي جاعَ العراقُ له

جوعاً تغذّت على أطيافهِ الذِّكرُ

غريبةٌ كلُّ روحٍ فيه ما حَمَلَت

حُزناً تَربّى على اصدائِهِ، الحَجرُ

ما الحزنُ ألا عراقيٌّ وإن سَقَطَتْ

عنه الهُويَّةُ فيما يدّعي البَشَرُ

فالمتابع لقصائد الصحيّح يجدها تفوحُ برائحة العراق، وبتفاعله مع تطورات كل حادث يجري على أرضه، مستغلاً مناسبة رحيل عالم أو مفكر من أبنائه ليجعلها منبراً يستنكر منه ما يتعرض له شعبه من مظالم، فهو يحمل قضية العراق وأحزان ومظلومية شعبه وتسلّط المجرمين على رقابه، في وجدانه. يشعر بهذا الإحساس كل من يقرأ قصيدته (صرخة السكون) بمناسبة الذكرى السنوية الأولى لرحيل المرجع السيد أبي القاسم الخوئي (رحمه الله) سنة ١٩٩٣ منها قوله مثلاً[٤٥]:

عامٌ.. وما بَرِحَ العراقُ فريسةً

بيضاءَ ينهشُ لحمَها الإجرامُ



وعلى بقايا عزَّةٍ من أمسهِ
راحت به تتعملقُ الأقزام
وَطَواه وَحْشُ جرائمٍ مُتلقِّفاً
بنيوبِهِ ما تَقْذِفُ الأرحامُ
يصحو على صَرَخاتِ طِفلٍ ساهرٍ
وعلى هديرِ القاذفاتِ يَنامُ
غرِقَ العراقُ بِموْجَةٍ من دَمْعِهِ..
اللهُ!! وهوَ السابحُ العَوَّامُ!!
واستنزفَتْهُ العاصِفاتُ قوادِماً
شُمّاً فَخَرَّ الأجدلُ الحَوَّام
وجَفَتْ فضاهُ النَّيِّراتُ وصُودِرَتْ
من حَيِّهِ للأكرمينَ، خيامُ

ولو أنا تابعنا كل قصائد الشاعر في هذا المجال لطال بنا الحديث، إلا أن شعوره العالي بالانتماء الى العراق ربما تجسّده أبياتُهُ في قصيدة (قربان للوطن المؤجل) في رثاء السيد محمد باقر الحكيم يقول فيها(٤٦):

يا سيّدي.. ومن (العراق) الى دمي
عِرْقٌ نَمَتْهُ مناحةٌ وعويلُ
أحمي خريطتَهَ بقلبي كلّما
هَدَرَتْ عليه عواصفٌ وسيولُ
وعلى التضاريس الحزينةِ أنحني
حَدِباً، وموكبُ أدمعي موصولُ
جُرْح يقودُ لآخرٍ، ومآتمٌ
تفضي لأخرى.. والعذابُ يطولُ

إلا إنه وفي قصيدة (صرخة السكون) السابقة، وهو الإنسان الشاعر الذي لا يمتلك سوى الكلمة يواسي بها جرح العراق، واضعاً يده على مواطن الألم فيه مستشرفاً ومتفائلاً له بمستقبل نيّر تنتهي به سطوة الظالم، كان فيها نوعاً من النبوءة إذ أن سنن التاريخ قضت بانهيار قلاع الظالم مهما حاولت الأنظمة الجائرة ترصين أسسها ومستذكراً تاريخ العراق السياسي متمثلاً بثورة العشرين، ما يشير إلى مدى متابعته للحدث في العراق(٤٧):

كَفْكِفْ أنينَكَ يا (عِراقُ) سَيَنْتهي
بِكَ في أكُفِّ المؤمنينَ، خِتامُ
سيزولُ عنك قتامُ كُلِّ مُصيبةٍ
ويُنيرُ أفْقَكَ للكفاحِ قتامُ
وفوارسُ (العشرين) سوفَ يُعيدُهُمْ
جيلٌ أقامَ كيانَهُ، الإسلامُ..
كَفكِفْ أنينَكَ يا (عراقُ) سيرتمي
للظالمينَ براحتيكَ، زِمامُ
وهناك تُسْتَوفَى الديونُ وينطفي
لكَ في دماءِ الظالمينَ أوَامُ
لابُدَّ من يومٍ بوضحِ نهارِهِ
يغشى أواوينَ الطُّغاةِ ظلامُ

وقد يبرز من خلال تفاعل الشاعر مع الأحداث السياسية على الساحة العراقية مدى انعكاسات تلك الأحداث ومدى إلمامه بها واستيعابه إياها.

الإحساء

قد يدعونا السؤال عن علاقة الشعر بالثورة أن نتساءَل عن الدور السياسي الذي لعبه الشعر العربي المعاصر في النقد السياسي، سواء أكان ذلك بصورة مباشرة أم غير مباشرة ممّا كان سبباً في رفع وعي الجماهير، وفي بلورة الحس النقدي عندها، وإعدادها نفسياً للسخط الشديد على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة ممّا أدى إلى إذكاء حالة الاختمار



الثوري، الذي يؤدي أحياناً الى انقلابات عسكرية لتغيير الأوضاع، أو إلى ثورات متكاملة ناجحة.

ويشكل التناص السياسي عند الصحيّح صورة تطبيقية واقعية في إلتحامات السياسة في خطوط رؤاها النقدية مع الشعر، حيث تؤول لغة الشاعر في نقدها السياسي إلى نقطة رمادية في الواقع مفادها الحرمان من الشعور بالسلام والحرية في ظل واقع مدلهم أُحادي صارم، ففي قصيدة (الخطوة الخالدة) يقول[٤٨]:

كانَ فيمَا كانْ

شاعرٌ صادَرهُ السلطانُ من كلِّ أمانيهِ..

ومن كلِّ معانيه..

وحتى من حِذاه.

سَلّهُ من صوتهِ ثم نَفاهُ

خرج الشاعرُ محفوفاً بأحلام المطر

وهُنا غاصَت - بما يحملُ من رفضٍ عنيدٍ – قدماه

خطوةُ شاعر..

هل تكنُسها الريحُ

وقد شُدت بأوتاد القَدَر؟!

فالشاعر يطير نورساً حراً ناطقاً بلحن الحرية في ظل ثقافة الصمت التي تئن في مجتمعه استبداداً وعذابات، لا يجليها هذا المقطع من قصيدة (الخطوة الخالدة) فحسب بل غيره عشرات النصوص، منها قصيدته (إحساء) التي ينطلق فيها الشاعر من إحساس بالغبن وضياعِ العدل، مستحضراً تاريخها السياسي الطويل في القهر[٤٩]:

يا منبت العُظماءِ بين زوابع الـ

أهوالِ.. بل يا منبتَ التعساء

حارت خُطاي.. أألتقيكِ مُعمّماً

بقصيدِ مدحٍ أم قصيدِ رثاء

صَقَلَت بنيران الإباء صمودَها

سيفاً تبرّأ من يدِ الجبناء

أسفي عليكِ.. وأنتِ واهبةُ السَنا

تتجرّعين مرارةَ الظلماءِ!!

فتسلقي القمم المنيفةَ حُرّةً..

ان الجحورَ مساكنُ الضعفاءِ!

ان هذا النوع من الحب العميق الذي يصوره الشاعر في عواطفه تجاه مدينته على الدوام، هو وحده الطريق إلى دواء الجرح، بل لابد منه ليكون غذاء لقضية شعب كشعب الإحساء، هذا الحب بهذه القوة هو تعويض، وردّ على التهميش المتعمد الذي يُجسدُه الحاكم المستبد[٥٠].

وهكذا فالشاعر ينشد الحرية في وطن لا تحدّه الرسوم الجغرافية، لأن الوطن عنده - ما دام مثقّفاً واعياً لحقوقه عارفاً بواجباته - يعني (حرية - عطاء - حقوق) وهو لهذا كله أشمل من المعنى الجغرافي[٥١]:

وطنُ (النصوص المدرسية) لم يَعُدْ

وطني، وإن أُلقِمتُهُ أشعارا

ما أنت يا وطني مُجرَّدُ طينةٍ

فأصوغُها لطفولتي تذكارا

وقد يكون السبب وراء هذا الموقف يعود الى حادث سياسي، إذ إنّ توظيف التناص عبر الرمز يدفع القارئ على الدوام الى الحفر والتنقيب في مضمون النص، فقد استمد الصحيّح كغيره من الشعراء من التراث بوصفه معيناً لا ينضب من الأصوات التي تحمل كل نبرات النقد والإدانة لقوى التعسف والاستبداد.



تلك المعطيات على الأرض، هي الواقع الذي يحاول الشاعر التفاعل معه واستحضاره بوصفه تاريخاً سياسياً معاصراً يحياه، ويعانيه، ويعبّر عنه بكل الأشكال، تارة برموز الطبيعة وتارة بالرجوع إلى رموز التاريخ كما في (ذكراك فوهة الثورات) في رحاب الإمام الحسين عليه السلام[٥٢] :

ذكراكَ انشودةٌ سالت حناجرها

جَمْراً على كَبِدِ (الاحساءِ) يَستعرُ

(احساؤنا) حيثُ مَرَّ الله ذات ضحىً

فانشقَّ في الأرض من خطواته نَهَرُ

وامتدّ في الأفق نَخْلٌ من جلالتهِ

ما كاد يهتزُّ حتى هَلَّلَ المطر

إيمانُها بِكَ لم تُجرح عقيدتُهُ..

مُقَدّسٌ ذلك الإيمانُ يا (هَجَرُ)!

لكنَّ بي غُصَّةً ممّا تكابدُهُ

بنت الينابيع مِن هَمٍّ.. وتصطبرُ:

تُسقى نخيلاتُها من دمعةٍ سُكبتْ

على الحسين ومن حُصّادِها الشمرُ!!

فالبيت الأخير يمكن التعبير عنه بالصدمة التي تستجلب انتباه المتلقي ودهشته، وتدفعه إلى تتبع الدلالات المنبثقة من ألفاظه والتي تسهم في كشف خبايا النص بإنتاجية جديدة تكسب المقطع دلالة إضافية وتبعث في وجدان القارئ انفعالاً خاصاً وحالة شعورية مميزة.

كوسوفا

تنبع أهمية التناص السياسي في شعر الصحيّح من كونه يتجاوز الحدث العربي، فقد تدخل الحياة السياسية أحداثاً لا تنتمي إلى حدود العرب الجغرافية إلاّ أنها تمثل رموزاً سياسية بوصفها صفحة جهاد إسلامية اكتسبت مشروعيتها من تاريخها الطويل ودخولها في المعترك النضالي. وبحكم كونها تمثل حلماً سياسياً مضاعاً، كأحلامٍ سياسية عربية كثيرة ضاعت من قبل.

لقد وظّف الصحيّح لفظ (كوسوفو) [٥٣] بوصفه مكاناً له رمزية جهادية دامت وتطاولت لعشرات السنين، ومن يومها وكوسوفو تتجرع صنوف أشكال العذاب والإبادة الجماعية[٥٤] ، يقول في مطلع قصيدته (كوسوفا.. غربان على نعش هابيل) [٥٥] :

(كوسوفا) تُوسِّدُ جُثَّتَها فوق زندِ الحضارةِ

ثُمَّ تهاجر في صمتِها تحتَ إبطِ العواصفِ

هاربةً في جحيم الحضورِ الى جنَّةِ الذاكرَهْ

تحاولُ أن تغتدي نجمةً من حنينٍ

تشعُّ على جبهاتِ القصائدِ (أندلساً).. عاشِره

فهل ستكون كوسوفا محفورة في ذاكرة الزمن كما هي جروح الأندلس، يقول[٥٦] :

(كوسوفا) التي انْفَرَطَتْ من قيودِ (الخرائطِ)

كالظبيةِ النافِره

هِيَ الآنَ في (مجلس الامنِ)

مصلوبةٌ في قرارٍ حزينٍ[٥٧] على متنِ ساريةٍ فاخرهْ

والثعالب تذرفُ قُدّاسَ أشجانِها الماكرهْ

وتبقى القَطاةُ الأليفةُ - أمَّتُنا العربيَّةُ –

إن أكثر ما يشجي جاسم الصحيّح هو موقف العرب والمسلمين المتخاذل دوماً في مواجهة قضايا المسلمين العادلة والتحديات ألتي تعصف بهم، فشعبُ كوسوفا يعاني عذاب التمييز العنصري دافعاً مئات الضحايا في ذلك، فهو ينتظر من الحكومات العربية والإسلامية تأييداً سياسياً لمطالبهم الشرعية واعترافا ببلدهم جمهورية مستقلة إلا أنهم لم يجدوا اعترافاً سوى من رفيقة النضال (ألبانيا) فلم تحاول تلك الدول حتى قطع العلاقات الدبلوماسية أو الاقتصادية



مع الدولة المعتدية كنوع من الاحتجاج والردع كي ترجع عن جرائمها.

وأمام هذا التاريخ السياسي العالمي المشوَّه، وهذه الحضارة الكاذبة، يقف جاسم الصحيّح متحسراً مذهولاً[٥٨]:

آهِ يا أيَّها الزَمَنُ العسكرِيُّ:

هُنا يستقيلُ السَلامُ

ولا يتبقّى على الأرض غير خيوطٍ من الدم تربطها السَماء..

فَوا خَجْلَتاهُ!!

لماذا الطريق الى الله يمتدُّ عبرَ الدِّماءِ؟!

إنَّ القلق يشكّل السمة البارزة في هذا النوع من التجارب الإنسانية التي يتفاعل فيها الشاعر مع أحداث سياسية معاصرة، فإذا كان الشاعر في العصور القديمة يفزعه جرح الطائر من حوله مثلاً ويثير لواعجه، فإن أعداد الضحايا البشرية التي ترتفع في العالم كل يوم من شأنها أن تراكم القلق عليه إلى الدرجة التي يظل فيها منشغلاً بسؤال الخطر المحدق الذي يصيبه في أعماقه في ظل هذه النقلة العظمى في عالم التكنلوجيا والفضائيات حيث يزيد نشاط القلق في روح المبدع، وحيث تصطدم فطرة الروح الإنسانية المسالمة بشذوذ الروح البشرية التي لا تكترث بما تتركه خلفها من دمار وأشلاء إنسانية.

النتائج

بما أن التناص لم يكن مجرد مفهوم ونظرية، بل هو إجراء تطبيقي وممارسة نصية، فإن هذا البحث جاء تطبيقياً إجرائياً، على ان أهم ما ينبغي التركيز عليه في مقاربة من هذا النوع هو الحرص على اختيار متن جديد حافل بأشكال تناصية متنوعة لا سيما السياسية لاختبار مفهوم النظرية المنهاجية.

١. لقد استأنس نص الشاعر (جاسم الصحيح) في صياغة معمارية بأنماط متعددة من المقتنيات السياسية النصية والتضمينات المرجعية، مستفيداً من قوانين التناص خصوصاً ما يتعلق بتمثل وتشرب الشاعر للنصوص والأحداث والشخصيات تمثلاً جعلها جزءاً من ذاته الإبداعية وأكسبه مرونة التصرف في دوالها ومدلولاتها بحسب ما تقتضيه سياقات نصّه الشعري فكان امتزاج النص السياسي بعمله الأدبي يحيل على الأطر الثقافية التي شكلت شخصيته والمناهل التي استقى منها مادته والتي تمازجت مع نصه الأصلي فنهضت بوظيفة خلق التنوع والمغايرة وأدى إلى توليد دلالات جديدة عمقت تجربته واكسبتها ثراءً ما كان ليحصل لولا هذا الاستئناس.

٢. شكلت نصوص الصحيح مبحثاً هاماً في التفاعل مع أحداث وشخصيات سياسية ومواقف وأماكن لها الوقع الأكبر على الحياة المعاصرة عامة بكل مفاصلها، فهذه النصوص مبنية على صلاتها بتلك النصوص، مهما كانت هذه الصلات ظاهرة أو خفية باعتبار أن النص حقل منهاجي وأساس إنتاج أي نص معرفة صاحبه بالعالم وما يدور فيه، هذه المعرفة هي أيضاً الركيزة في تأويل النص من قبل المتلقي وتداخلها نصياً لتصوير الواقع المأزوم الذي يعيشه الانسان العربي المسلم في ظل أنظمة ومجتمعات يحكمها الظلم والفساد، وتسودها الفوضى واللاعقلانية والإرهاب.

٣. كشفت نصوص الشاعر عن طبيعة ذات نزعة إنسانية مثالية تائقة إلى كل ما من شأنه احترام إنسانية الإنسان ووقف معاناته والإيمان بالوحدة والمساواة سبيلاً للخلاص.



الهوامش

١- أدب السياسة في العصر الأموي: ٨.

٢- في الشعر السياسي: ٦.

٣- ينظر: من موضوعات الحداثة في الأدب والصحافة: ٦٩.

٤- ينظر: الأدب والسياسة وجهان لعملة واحدة: (المقدمة).

٥- (باعتبار أن التناص يرتبط بثقافة المتلقي وسعة معرفته وقدرته على الترجيح)، تحليل الخطاب الشعري: ١٣١.

٦- أعشاش الملائكة: ١٧٨ - ١٧٩.

٧- ينظر: السياسة الملتزمة في نهج الامام الحسن (ع): ١٥٠.

٨- ينظر: الحسن بن علي عليه السلام رجل الحرب والسلام: ١٢ وما بعدها، يذكر السيد محمد علي الحلو أنه (لم يكن بين الحسن بن علي عليه السلام وبين معاوية صلحاً بقدر ما هي هدنة الحرب وموادعة السلام لحين ما تنقشع ظروف الخيانة التي أرخت بسدولها على رغبة الإمام في مواصلة الحرب، فيستجيب مكرها، ويقبل ممتحناً بما يعانيه من جيشه في حب العافية والخلود).

٩- ما وراء حنجرة المغني: ٤٧.

١٠- أعشاش الملائكة: ١٨٥ - ١٩٤.

١١- التناص في الخطاب النقدي والبلاغي: ٢٣ - ٢٤.

١٢- أعشاش الملائكة: ٣٢٥.

١٣- م.ن: ٣٢٦.

١٤- م.ن: ٣٢٧.

١٥- ينظر: التناص في الخطاب النقدي والبلاغي: ٤٣.

١٦- أعشاش الملائكة: ٣٣٠.

١٧- ينظر: موقع (إسلام أون لاين): ثقافة وفن/ حسن نصر الله المنتصر بلا غرور.

١٨- أعشاش الملائكة: ٥٠٧.

١٩- إشارة إلى ابنه البكر الشهيد هادي الذي فقده في مواجهات عسكرية دارت بين مقاتلي الحزب وجيش العدو في منطقة الجبل الرفيع جنوب لبنان، ينظر: حسن نصر الله.. السيرة الذاتية. الجزيرة نت.

٢٠- أعشاش الملائكة: ٥١١ - ٥١٨.

٢١- ينظر: روائع الشعر العربي في المقاومة وسيدها: ٥٩.

٢٢- ظلي خليفتي عليكم: ٤٩.

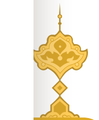
٢٣- م.ن: ٥٠-٥٣.

٢٤- ينظر: النقد الثقافي قراءة في الانساق الثقافية العربية: ٣٠.

٢٥- ظلي خليفتي عليكم: ٥٦.

٢٦- م.ن: ٥٨.

٢٧- ينظر: الصورة التلفازية والعمل الشعري، عبد الرحمن المحسني، مقال أدبي نُشر في المدينة في ٢٠١٠/١/١٧ (سعورس).



٢٨- ينظر: الصورة بين البلاغة والنقد: ٣٧، والاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: ٣١٥.

٢٩- اعشاش الملائكة: ٣٧٩.

٣٠- م.ن: ٣٩١.

٣١- أعشاش الملائكة: ٣٨١ - ٣٨٣.

٣٢- معمار النص بين الاشارة والعبارة، (مقالة لجاسم الصحيّح في صحيفة (اليوم) السعودية بتاريخ ٢٢/١٠/٢٠١٢. www.alyaum.com/article/٣٠٦١٧١١.

٣٣- ينظر: تأصيل النص: ١٩٩.

٣٤- أعشاش الملائكة (مقدمة الشاعر): ٧.

٣٥- من حديث للشاعر مع قناة الكوثر الفضائية بتاريخ ١٤٣١/١١/٢هـ، ١٠/١٠/٢٠١٠م.

٣٦- رقصة عرفانية: ٧٣.

٣٧- حمائم تكنس العتمة: ١٥.

٣٨- تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص): ١٢٣.

٣٩- أعشاش الملائكة: ٤٧٧.

٤٠- م.ن: ٢٣٨.

٤١- م.ن: ٢٧٧.

٤٢- م.ن: ٣٥٥.

٤٣- م.ن: ٣٢٠.

٤٤- م.ن: ٣٣٦.

٤٥- م.ن: ٢٩٣.

٤٦- م.ن: ٣٢٨.

٤٧- م.ن: ٢٩٤.

٤٨- ظلي خليفتي عليكم: ١٧٩ - ١٨٠.

٤٩- م.ن: ١٢٥.

٥٠- ينظر: أدباء معاصرون: ١٩٩.

٥١- ما وراء حنجرة المغني: ١٧٣ - ١٧٤.

٥٢- أعشاش الملائكة: ٢١٥.

٥٣- قوصوة أو قوصوه هو الاسم العربي التاريخي لأقليم كوسوفا الحالي، ففي سنة ٢٩٥هـ - ٩٠٨م أسلم ملك البلغار وأهلها في أيام المقتدر بالله وارسلوا الى بغداد رسولاً يعلمه بذلك ويسأله إيفاد من يعلمهم الصلاة والشرائع، أي ان الاسلام عرف طريقه الى البلقان قبل أن تظهر سيوف الأتراك وخيولهم على مشارف كوسوفا حيث كانت جسور التجارة هي القنوات التي نقلت الإسلام الى هذه المناطق. ينظر: معجم البلدان: ١/ ٤٨٥ - ٤٨٦.

:٥٤- ينظر: كوسوفو: التاريخ والجغرافية والاستقلال/ مقال بقلم حيدر البطاط. جزيرة نت، موقع الكتروني



ويكيبيديا - http://news-bbc.co.uk/hi/arabic/world-newsid-72y9000/7249070stm الموسوعة العربية.

٥٥- ظلي خليفتي عليكم: ٢٤٣.

٥٦- م.ن: ٢٤٦ - ٢٤٧.

٥٧- رقم القرار ١٢٤٤ الصادر من مجلس الأمن يقضي بوحدة أراضي وسيادة جمهورية يوغسلافيا الفيدرالية وصربيا بصفتها وريثة لحقوقها، وأن (كوسوفا) لا يحق لها بمقتضى القانون الدولي تقرير مصيرها من طرف واحد إذ إنها كانت دوماً إقليماً ضمن صربيا وليس جمهورية مستقلة. ينظر: كوسوفو: التاريخ والجغرافية والاستقلال - (مقال سابق).

٥٨- ظلي خليفتي عليكم: ٢٤٧ - ٢٤٨.





المصادر والمراجع

١- الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، عبد الحميد جيدة، مؤسسة نوفل، بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٠م.

٢- أدب السياسة في العصر الاموي، أحمد الحوفي، دار القلم، بيروت، د.ت.

٣- الأدب والسياسة وجهان لعملة واحدة، دعاء محمد الجبوري، دار الاستقامة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.

٤- أدباء معاصرون، رجاء النقّاش، الجمهورية العراقية وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، سلسلة الكتب الحديثة، رقم (٥١) ١٩٧٢م.

٥- أعشاش الملائكة، شعر جاسم الصحيّح، تقديم سماحة العلامة الشيخ الدكتور احمد الوائلي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

٦- تأصيل النص، قراءة في أيديولوجيا التناص، د. مشتاق عباس معن، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط١، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

٧- تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، د. محمد مفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٨- التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، دراسة نظرية وتطبيقية، د. عبد القادر بقشي، تقديم محمد العمري، افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٧م.

٩- الحسن بن علي رجل الحرب والسلام، السيد محمد علي الحلو، دار المتقين، بيروت، لبنان، ط١، د. ت.

١٠- حمائم تكنس العتمة، شعر جاسم الصحيح، الإحساء، السعودية، ط١، ١٤٢٠هـ.

١١- رقصة عرفانية، شعر جاسم الصحيح، دار الكنوز الأدبية، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

١٢- روائع الشعر العربي في المقاومة وسيّدها، علي أحمد، بيروت، ط١، دار ايوان ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.

١٣- السياسة الملتزمة في نهج الإمام الحسن عليه السلام تأليف السيد محمد الموسوي، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الاكرم، ط١، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

١٤- الصورة بين البلاغة والنقد، أحمد بسام ساعي، المنارة، ط١، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

١٥- ظلّي خليفتي عليكم، شعر جاسم الصحيّح، الرياض، السعودية، ط٢، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

١٦- في الشعر السياسي، عباس الجراري، دار الثقافة، دار البيضاء، ١٩٧٤م.

١٧- ما وراء حنجرة المغنّي، شعر جاسم الصحيّح، الدار الوطنية الجديدة، ط١، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م.

١٨- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، ط١، بيروت، ١٤٢٨هـ.

١٩- من موضوعات الحداثة في الأدب والصحافة، د. عناد إسماعيل الكبيسي ط١، بغداد، ٢٠١٠م.

٢٠- النقد الثقافي قراءة في الانساق الثقافية العربية، د. عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت، ط٣، ٢٠٠٥م.

المواقع الالكترونية:

١- الصورة التلفازية والعمل الشعري، عبد الرحمن المحسني، مقال أدبي نُشر في المدينة في ٢٠١٠/١/١٧م (سعورس).

٢- موقع (إسلام أون لاين) ثقافة وفن، حسن نصر الله، المنتصر بلا غرور.

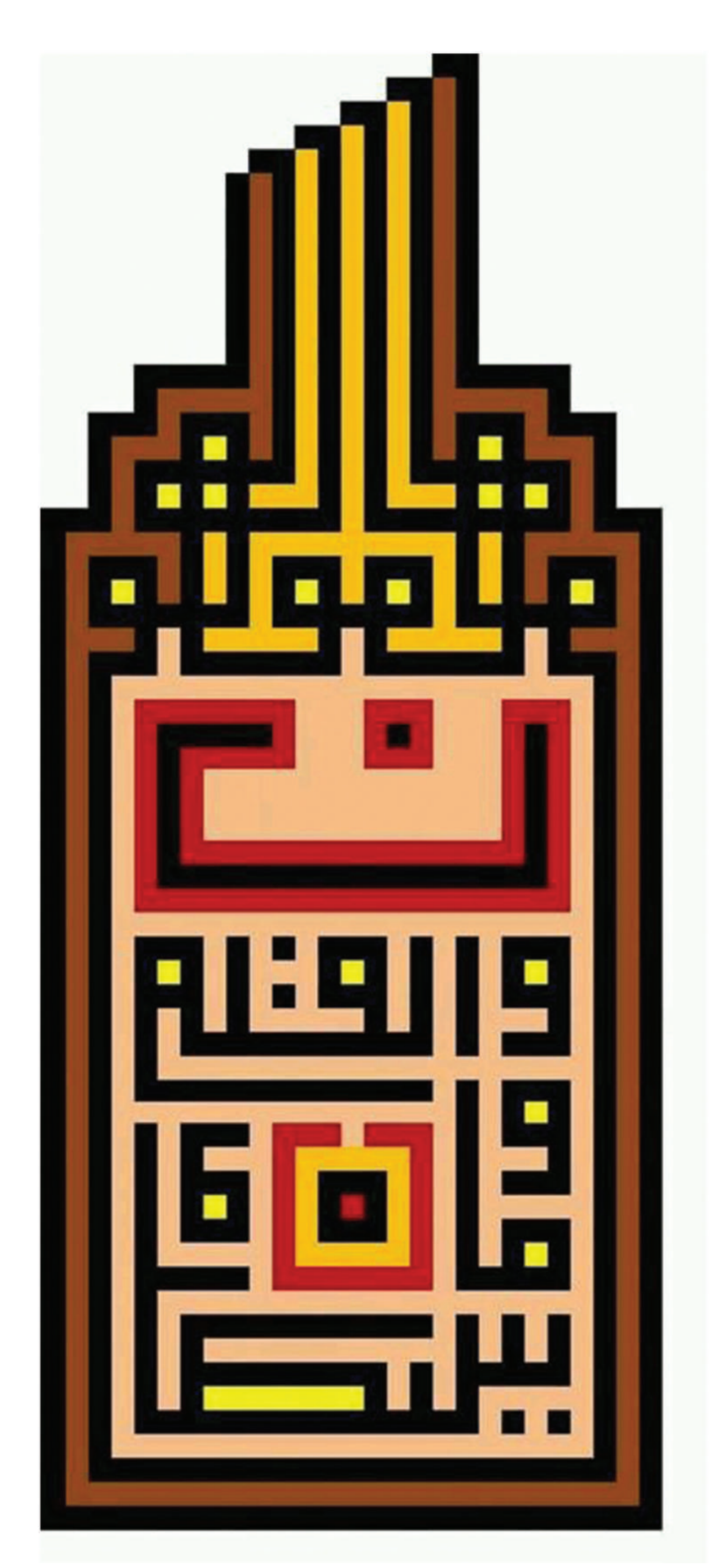
٣- الجزيرة نت.

٤- معمار النص بين الإشارة والعبارة، مقالة لجاسم الصحيح في صحيفة اليوم السعودية، بتاريخ ٢٠١٢/١٠/٢٢م. www.alyaum.com/article/٣٠٦١٧١١

٥- من حديث الشاعر مع قناة الكوثر الفضائية.

٦- ويكيبيديا، الموسوعة العربية (كوسوفا).







القيمةُ المعرفيةُ للتعليقِ التفسيري
في كتاب
«أخبار أبي القاسم الزجاجي (٢٤٠هـ)»

Cognitive value of interpretative comment In a book
"Abu Al-Qasim Al-Zujaji News (240 H)"

م.د.حيدر عبد علي حميدي
كلية التربية للعلوم الإنسانية/جامعة كربلاء
Dr. Haidar Abed Ali Hamidi
College of Education for Human Sciences
Karbala University.

كلمات مفتاحية : كتاب الأغاني/ أبو القاسم الزجاجي/ التحليل اللغوي/ نظام المعاني المتعدّدة



ملخص البحث

تضمّ اللغةُ العربيةُ مجموعةً من المؤلفات تكاد تكون موسوعات لغوية وأدبية من أمثال كتب الأمالي والأخبار تلك الكتب التي تحدّثت عن الشعر والشعراء وأخبارهم ، مثل : كتاب الكامل في اللغة والأدب للمبرد (٢٨٥هـ) ، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (٣٥٦هـ) ، وكتاب الأمالي لأبي علي القالي (٣٥٦هـ) ، ندّت من بين طيات هذه الموسوعات مادة لغوية غنية ومغنية في الوقت نفسه فضلا عن تراجم العلماء ، وحريّ بالباحث الذي يروم معلومة لغوية أو ترجمة عالم من العلماء أن لا يتجاوز هذه المؤلفات بدعوى أنّها غير مختصّة ؛ إذ تضمّ معارف شتّى ، لعلّنا نبحثُ عن معلومة لغوية لا نجدها في المؤلفات المختصة ، ونقف عليها في هذه الموسوعات بشكلٍ مفصّلٍ .

وهذا البحث يتناول واحدًا من المؤلفات التي جاءت على شاكلة كتب الأمالي ، وهو كتاب (أخبار أبي القاسم الزجاجي ٢٤٠هـ) ؛ إذ نبيّن القيمة المعرفية لتعليقات المؤلف التفسيرية التي جاءت في هذا الكتاب .



Abstract

The Arabic language includes a collection of works that are almost literary and literary encyclopedias such as the books of Amali and the News of those books that talked about poetry and poets and their news, such as the book of Al-Kamil in the language and literature for Al-Mubarad (285 AH), the book of Al-Aghani for Abu al-Faraj al-Asfahani (356 AH) and the book of Al-Amali for Ali al-Qali (356 e), from the folds of these encyclopedias, a rich linguistic material and useful at the same time as well as the biographys of scientists, and the researcher who leans linguistic information or the biography of one of the scientists that do not exceed these literature on the grounds that it is not competent; Perhaps we are looking for linguistic information that we can not find For the relevant works, and we stand in these encyclopedias in detail. This research deals with one of the works that came in the form of the books of the Amali, which is the book (Abi Al-Qasim Al-Zujaji 240). It shows the cognitive value of the author's commentary in this book.

المقدمة

يحرص أبو القاسم الزجاجي (٢٤٠هـ) على أهمية التواصل مع المتلقي عبر اللغة نفسها ؛ إذ لا يكتفي بنقل المادة الأدبية أو التاريخية إلى المتلقي، بل يقوم بإضافة تعليق تفسيري على النصوص الواردة في أخباره ؛ مثل : تفسير المفردات ، وشرح المسائل اللغوية ، والتعريف بالأعلام التي يذكرها ، وهذا الحرص نابع من إدراك الزجاجي أهمية اللغة (الرسالة) في مثلث الاتصال اللغوي (المُرسِل ، والمُرسَل إليه ، والرسالة) . فالرسالة يجب أنْ تكون واضحة بينة للمرسَل إليه ؛ لكونها وسيلة التفاهم بين المتكلمين كافّة إذ « يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم «[١]. من هنا تظهر القيمة المعرفية واللغوية لهذه التعليقات التفسيرية ودورها في إتمام مثلث الاتصال الذي يقرّب التواصل بين المُرسِل والمُرسَل إليه بوساطة الرسالة على أتمّ وجه ، وهو مطلب إنساني ؛ إذ « إنّ قيمة التفسير بوجه عام هي قضية الاهتمام بمطالب إنسانية من هذا الوجه أو ذلك « [٢]. فإذا كانت الرسالة (اللغة) مبهمةً أو غير واضحة للمتلقي أصبحت لغوًا لا فائدة منها « فاللغة في كلّ مجتمع نظام عام يشترك الأفراد في أتباعه ، ويتخذونه أساسًا للتعبير عمّا يجول بخواطرهم ، وفي تفاهمهم بعضهم مع بعض «[٣] .

و فيما يأتي رصدٌ لأهمّ التفسيرات اللغوية التي زادها أبو القاسم الزجاجي على النصوص التي إختارها في أخباره ؛ بغية تحقيق التواصل بين الرسالة (النص) والمرسل إليه (المتلقي) على أتمّ وجه .

أوّلًا : تفسير المفردات تفسيرًا لغويًا :

كثرةُ الألفاظ المُفسَّرة في أخبار أبي القاسم الزجاجي(٢٤٠هـ) تكاد تجعله معجمًا خاصًّا بتفسير الألفاظ ، فهو ينصبُّ على فهم معنى المفردات إذ يؤدي إلى فهم معنى النص ومن ثمّ فهم اللغة ؛ إذ « إنّ الطبيعة الحقيقية للغة يمكن فهمها من خلال فهم المعنى ، ويلعب المعنى دورًا كبيرًا في كلّ مستويات التحليل اللغوي كما يلعب دورًا كبيرًا في تطبيقات كثيرة لعلم اللغة مثل طرائق الاتصال ، وتعليم اللغة ، والترجمة ، ودراسة اكتساب اللغة « [٤]. وسنقتصر في هذا المقام على ذكر نماذج منها للوقوف على أهميتها في عملية إيضاح النصّ (الرسالة) للمتلقي :

١-كثيرًا ما يفسّر الزجاجي الألفاظ المبهمة الواردة في النصوص القرآنية ، وهذا يساعد على فهم النص وفكّ رموزه . قال تعالى : ﴿ لا يذوقون فيها بردًا ولا شرابًا ﴾[٥]، عقّب عليها الزجاجي بتفسير ألفاظها إذ يقول : « قال العلماء :البرد :النوم الكثير. ومن كلام العرب: منعني البردُ البردَ أي منعني البردُ من النوم «[٦]. يقول الزجاجي في تفسيره المفردات الواردة في الآية الكريمة : ﴿ إنّ إبراهيم كان أمّة قانتًا لله حنيفًا ﴾[٧]، : إنَّ « القنوت في اللغة طول القيام ، ومنه قيل للداعي قانتا ، والمصلّي قانت ، والحنف : الميل ، وقيل للمسلم حنيف لعدوله عن الشرك إلى الإسلام وميله لا رجوع معه . ومنه الحنف في الرجلين وهو إقبال كل واحدة من الإبهامين على صاحبتها وميلها عن سائر الأصابع . « [٨].



ومنه أيضا قوله تعالى : ﴿ أم حسبت أنّ أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا ﴾ [٩]، يقول الزجاجي : « في الرقيم خمسة أقوال ؛ أحدها أنّه هذا الذي رُوي عن ابن عباس أنّه لوح كتب فيه أسماؤهم. والآخر أنّ الرقيم هو الدواة يروى ذلك عن مجاهد وقال : هو بلغة الروم . والثالث أن الرقيم القرية وهو يروى عن كعب . والرابع أنّ الرقيم الوادي . والخامس ما روي عن الضحاك وقتادة قالا : الكتاب . » [١٠].

ومنه قوله تعالى : ﴿ و زلفًا من الليل ﴾ [١١]، يقول الزجاجي : « الزلف في قوله (و زلفا من الليل) جمع زلفة وهي ساعات يقرب بعضها من بعض...» [١٢].

٢- يذكر الزجاجي حديثًا للنبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) : « من أصبح أمينًا في سربه مُعافى في جسمه عنده قوت يومه فكأنّما ملك الدنيا بحذافيرها» [١٣]، فيقول مفسِّرًا لفظة (السرب) الواردة في الحديث الشريف : « السَّرب : بالفتح الطريق ، والسَّرب : الإبل أيضا ، والسِّرب بالكسر : جماعة من النساء والظباء والبقر ، فإذا قيل : فلان آمنٌ في سَربه بالفتح ، معناه هو آمن في ماله وطريقه . وإذا قيل : هو آمنٌ في سِربه بالكسر فمعناه آمنٌ في نفسه و نسائه وحرمه « [١٤].

نلحظ أبا القاسم الزجاجي يحرصُ على ذكر المراد من لفظة (السرب) الواردة في الحديث النبوي الشريف عبر ذكر أوجه قراءتها فمرّة بالكسر وأخرى بالفتح ، وهي في كلّ مرّة تحمل دلالة خاصّة تنسجم ومضمون الحديث النبوي الشريف ، وفي تعليقه إشارة تُلمَحُ : هي عدم ورود حركة الضم في كلمة (السرب) .

ومنه أيضًا تعقيبه على قول ابن عباس : « نهى النبي صلى الله عليه و (آله) وسلم عن لبن الجلالة وعن مهر البغي وعن ثمن الكلب .

قال أبو القاسم : الجلالة : الإبل التي تأكل العذرة ، وأصل الجلالة البعر ، يقال: خرج الإماء يجتللن [١٥]، والبغي : الفاجرة ، والبغاء : الزنا ، قال الله تعالى : ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء﴾ [١٦] والبغي في غير هذه الآية الأمة ، والبغية : الربيئة وهو الطليعة للقوم [١٧]. وأنشد الأصمعي :

وكان وراء القوم منهم بغيّة

فأوفى يفاعًا من بعيد فبشرا « [١٨].

فالزجاجي لا يترك معنى مُحتملًا في اللفظة إلاّ وذكره ؛ من أجل أنْ يمتلك المتلقي معاني متعدّدة يستثمرها في فهم النصوص التي ترد فيها هذه الألفاظ مستقبلا ؛ فـ «نظام المعاني المتعدّدة-إذن- هو وسيلتنا إلى أنْ نرى بطريقة أكثر وضوحًا طبيعة جزء أساسي من عالمنا وعقولنا ، وطبيعة ما نؤديه أو نبنيه لكي نعيش –إذن- أنّ نشاط التفسير لا يمكن أنْ يُنظر إليه باعتباره حرفة أو مهارة أو استعلاء . نشاط التفسير ذو طابع وظيفي . ونظام المعاني المتعدّدة وسيلة فهم الأشياء يستحيل فهمها دون هذا السبيل . إنّنا ننظّم حياتنا ورغباتنا أحيانًا من خلال تنظيم هذه المعاني « [١٩].

ومنه تفسيره ألفاظ (التناجش ، والتدابر ، والبيع) الواردة في الحديث النبوي الشريف : «اطعموا الطعام ، وافشوا السلام ، وكونوا عباد الله اخوانا كما أمركم الله ، ولا تناجشوا ، ولا تدابروا ، ولا يبع بعضكم على بيع بعض» [٢٠]، يقول الزجاجي : « معنى قوله : ولا تناجشوا يقول : لا يزيدنّ أحدكم

على ثمن سلعة إذا لم يرد شراءها لئلا ينظر إليه من لا بصر له بالسلعة فيغتر به . واصل النجش : استثارة الشيء ، ومنه النجاشي ... وقوله (ولا تدابروا) يقول : ولا تقاطعوا ولا تهاجروا فإنّ المتهاجرين إذا ولّى كل واحد منهما عن صاحبه فقد أولاه دبره . ويقال : بعت الشيء : إذا بعته فأخرجته من يدك ، وبعته : إذا اشتريته . ويُستعمل في الضدين معا . ويقال أبعت الشيء : إذا عرضته للبيع .» [٢١].

ومنه تعقيبه على لفظة (الحجّ) التي وردت في كلام أسماء بنت عميس (رضي الله عنها) إذ يقول : « يُقال حَجَّ الإنسان حِجّة [٢٢] بالكسر ولا يجوز غيره والمعنى أنّه قصدَ به عمل سُنّة . وأمّا الحَجّة بالفتح فالمرّة الواحدة من العمل نحو الرَكبة والضَربة وليس يُراد بالحِجّة ذلك إنّما يُراد بها جميع الأعمال في سننها . وأصل الحج : القصد[٢٣] ، تقول :حَجِجْتُ فلانًا حَجّةً أي قصدته . فإذا أردت المرّة الواحدة قلت حججته حجّة كما تقول قصدته قصدة واحدة . ويُقال هو حِجّ البيت وحَجّ البيت لغتان فصيحتان . والحِج أيضًا بالكسر الحُجّاج أنفسهم «[٢٤]. فالزجاجي يحرص على بيان المعاني التي تحملها اللفظة الواحدة ، ويتحصّل ذلك عبر تغيير حركة البنية ، كما في لفظة (الحجة) فمرّة بكسر الحاء وأخرى بفتحها ، وتأتي أيضًا مضمومة بمعنى البرهان[٢٥] .

ومنه تفسيره لفظة (الترعة) الواردة في قول النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) : « إنّ منبري هذا على ترعة من ترع الجنة » [٢٦] ، إذ يقول الزجاجي : « وللعلماء في الترعة ثلاثة أقوال : قال أبو عمرو الشيباني : الترعة : الدرجة . وقال غيره الترعة : الباب . وقال أبو عبيدة الترعة : الروضة تكون في المكان المرتفع خاصّة . فإذا كانت في المكان المطمئن فهي روضة ...» [٢٧] .

٣- يورد الزجاجي نصوصًا شعرية ويعلّق عليها بشرح ما استُبهِم من ألفاظها ، وهو كثيرٌ في كتابه ، من ذلك قولُ الشاعر[٢٨] :

« وذي حاجة قلنا له لا تبح بها

وليس إليها ما حييت سبيل

لنا صاحب لا ينبغي أنْ نخونه

وأنت لأخرى صاحب وحليل

قال أبو القاسم : ويروى خليل بالخاء المعجمة وهو الصديق ، يقال : خاللت الرجل مخاللة و خلالا من المودّة ... والخليل أيضا : الرجل المختل [٢٩] الحال ... والخليل الزوج «[٣٠] .

ومنه أيضا قوله : « أخبرنا ابن شقير قال : حضرت المبرد وقد سأله رجل عن معنى قول الشاعر :

فلو أنّ قومي أنطقتني رماحهم

نطقت ولكن الرماح أجرّتِ[٣١]

... قال أبو القاسم : معنى هذا أن الفصيل إذا لجّ بالرضاع جعلوا في أنفه خلالة محدودة ، فإذا جاء يرضع أمّه نخستها تلك الخلالة فتمنعه من الرضاع . فإنْ كفّ عن رضاعها وإلا ّأجرّوه ، والإجرار أن يشقّ لسان الفصيل أن يقطع طرفه فيمتنع حينئذٍ من الرضاع ضرورة ... وللإجرار موضع آخر ، وهو أنْ يطعن الفارسُ الفارسَ فيمكّن الرمح فيه ثمّ يتركه منهزمًا يجرُّ الرمح فذلك قاتل لا محالة » [٣٢] ،

فالزجاجي هنا لم يكتفِ بذكر معنى اللفظة المبهمة بل يعطي بعد ذلك المعنى العام للنص ، وبتعليق الزجاجي على لفظة (أجرّت) الواردة في البيت الشعري أصبح معناه واضحًا للمتلقي .

ومنه أيضًا تفسيره لفظة (اللهق) الواردة في بيت شعري من مقطوعة عن ابن الأعرابي يقول فيه :

« تهبّ الريح حول محط قبري

ويرعى حوله اللهق النوار

اللهق النوار : الوحشي الأبيض ، يقال للشيء الأبيض : هي لهق ولهواق ولهاق . قال : فإذا اشتدّ بياض الإنسان حتى كأنه أبرص قيل : هو أمقه وأمهق .» [٣٣].

ومنه أيضًا تعليقه على قول الراجز :

« لا خير في الشيخ إذا ما أجلخّا

وسال غرب عينه فلخّا

و كان أكلا كله وشخّا

تحت رواق البيت يغشى الدخّا

قال أبو القاسم : أجلخّ : أعوجّ ، ولخّ يقول : التصقت عينه . وشخّا : يقول كثر غائطه ، ويغشى الدخّ : يقول يغشى التنور فيقول : أطعموني . «[٣٤] .

ومنه ما ورد في قول الشاعر :

« جبى المال عمال الخراج جبوتي

مقطعة الآذان صفر الشواكل

وعين الربا والبقل حتى كأنما

كساهن سلطان ثياب المراجل

قال أبو القاسم : الربا جمع ربوة : وهو ما ارتفع من الأرض يقال ربوة ، وربوة ، ورباوة . ويروى في بعض التفاسير أنّ المعنى بقول الله تعالى ﴿ وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين﴾ : دمشق . والشواكل : جمع شاكلة وهي الخاصرة . وثياب المراجل : ثياب مخطّطة تعمل باليمن . ويقال إنّ المراجل موضع هناك تعمل فيه الثياب فنسبت إليه «[٣٥].

٤- يعلّق الزجاجي على الأخبار التي يذكرها في كتابه بشرح ما استُبهِم من ألفاظها ، من ذلك قوله :

«أخبرنا الأخفش قال أخبرنا أحمد بن يحيى عن أبي الفضل الرياشي عن الأصمعي قال : سمعت شيخًا من بني العُجيف يقول : تمنيّت دارًا فبقيت أربعة أشهر مفكرًا في الدرجة كيف تقع . وقيل لرجل من الضبّاب : تمَنّ . فتمنى خباءً خلقا وقوسا في جلّة في ليلة مطيرة وأن يجيء الكلب فيدخل معه الخباء .

قال أبو القاسم : القوس : بقية التمر في الجلّة ، والآس : بقية العسل في وعائه ، أو الموضع الذي يشتار منه . والكعب : بقية السمن في النحي ، والهلال : بقية الماء في الحوض . والشفا مصور : بقية كل شيء ... ويقال تمنى الرجل : إذا حدّث نفسه وتفكّر ، وتمنّى : إذا سأل ربّه ، وتمنّى : إذا كذب .» [٣٦] .

ومنه أيضًا قوله : « حدّثنا عبد الله بن محمد النيسابوري قال حدّثنا علي بن سعيد بن جرير النسائي قال حدّثنا عبد الصمد بن عبد الوارث عن شعبة عن عبد الملك بن عمر عن ربعي : ان أبا موسى أُغميَ عليه فبكته زوجته فقال : أبرأ إليكم مّما برئ منه رسول الله صلى الله عليه (واله) وسلم ممّن حلق ، وسلق ، وخرق .

قال أبو القاسم : حلق من حلق الرأس للنساء على الميت . وأمّا السلق : فرفع الصوت بالبكاء والعويل

، قال الله تعالى : ﴿ سلقوكم بألسنة حداد ﴾ وكذلك النقع : رفع الصوت بالبكاء والعويل . »[٣٧].

فالزجاجي يراقب دلالة اللفظة المبهمة الواردة في النص ؛ إذ إنّه أدرك أنّ فهم المعنى العام للنص يبدأ من معرفة دلالة الألفاظ التي يتضمّنها النص « فدلالة الألفاظ أمرٌ يتصل بجوانب حياتنا المتعدّدة ، والتواصل بمستوياته المختلفة بين الأفراد والجماعات أو الدول مرهون بتحديد دلالة الألفاظ ، وأي خلل في تحديد دلالة الألفاظ المستعملة بينهم يؤدي إلى خلل في التواصل بينهم »[٣٨].

ثانيًا : شرح المسائل اللغوية :

يذكر الزجاجي الكثير من المسائل اللغوية التي تتضمّنها الأخبار التي يسوقها ، فنجد الصرف والنحو والخلاف النحوي حاضرًا في كتابه كثيرًا ، ومن ثمّ نستشعر أنّنا بصدد تفحّص ومراقبة كتاب في اللغة ، وليس كتابا ينقل إلينا أخبار من سلف ، فالنحو العربي « يصل اللغة بالفكر ، ويعالج الشكل والمعنى . وهذه الخصائص هي التي يهدف إليها التطوّر الحديث في دراسة اللغة » [٣٩] ، ومن البدهيّ أنْ نلحظ هذا الأمر ؛ لأنّ صاحب الكتاب عالم جليل من علماء اللغة والنحو الذين يُشار إليهم بالبنان[٤٠]، وكان «...يكتب النحو بأسلوب أدبي عذب ، وأنّ منهجه فيه قائم على تجنّب الجدل النظري والتعليل الفلسفي ، وأنّه يُعنى بتقريب النحو إلى أفهام الناس عامّة ، وأفهام المبتدئين خاصّة . وأنّه – قبل ذلك كلّه- يمثّل حلقة من تأريخنا النحوي»[٤١]. وقد أدرك الزجاجي أهمية تفسير مسائل اللغة التي ترد فيما ينقله إلى القارئ من أخبار ؛ إذ من شأنها أنْ تجعل ما ينقله (الرسالة) واضحًا بيّنًا للقارئ (المتلقي) ؛ إذ « إنّ الخطاب اللغوي لا يدرك غايته في الإبلاغ وربط التواصل بين الباثّ والمتقبّل إلاّ إذا ترتّبت دلالته في نفس السامع طبقًا لنفس ترتّبها في ذهن المتكلم... »[٤٢]، وهذا لا يتمّ إلاّ بعد تفسير كلّ ما هو مبهم في النصّ ، ومن ضمنه المسائل اللغوية ، وهذا من شأنه أنْ يجعل القارئ غير عازف عن قراءة نصوص التراث ؛ إذ بوساطة معرفة النحو ومسائله يستطيع أنْ يعي ما يقرأ ، وفيما يأتي نعرض بعض مسائل اللغة التي ذكرها الزجاج في أخباره ، وهي نصوص من شأنها أنْ تسهمَ في توضيح النصوص التي نقلها لقارئه :

١- «أخبرنا الزجاجي قال أخبرنا المبرد عن المازني قال حدّثني الأخفش قال : كان أمير البصرة قرأ على المنبر (إنّ الله وملائكته يصلّون على النبي) بالرفع فصرت إليه ناصحًا له ومنبّهًا فتهدّدني وأوعدني وقال : تلحّنون أمراءكم ...» [٤٣] . ففي الخبر مسألة نحوية هي العطف على اسم (إنّ) قبل الخبر ، فيفسّر أبو القاسم الزجاجي هذه المسألة بقوله : « اعلم أنّك إذا قلت : (إنّ زيدًا قائمٌ وعمرو) كان لك في المعطوف وجهين ، النصب عطفًا على اسم إنّ كقولك إنّ زيدًا قائمٌ وعمرا . ويُرفع من ثلاثة أوجه ، أحدها عطفًا على المضمر في الخبر ، والآخر تعطفه على موضع إنّ [٤٤]، والعطف حملًا على المعنى جائز بعد اتمام الكلام ، والثالث أنْ ترفعه بالابتداء وتضمر له مثل الخبر المقدّم ... فإذا عطفت على اسم إنّ قبل الخبر لم يكن إلاّ النصب كقولك : إنّ زيدًا

وعمرًا قائمان ، ولو عطفت على موضع إنّ فقلت : إنّ زيدًا وعمرو قائمان لم يجز لأنّ الحمل على المعنى إنّما يكون بعد تمام الكلام [45]. فهذا نظير قوله (إنّ الله وملائكته) بالرفع . وقد أجازه بعض الكوفيين ، والسبب فيه الخبر الذي تقدّم ذكره ولكن يجوز أنْ يؤخّر الخبر وينصب المعطوف عليه [46] وترفعه على أنْ تنوي التأخير فتقول : إنّ زيدًا وعمرًا قائم ، والتقدير إنّ زيدًا قائم وعمرًا ... فعلى ذلك ينشد :

فمن يكُ أمسى بالمدينة رحلُه

فإنّي و قيّارًا بها لغريبُ

برفع قيار ونصبه ، ...» [47].

اختلف النحويون في مسألة العطف على اسم (إنّ) قبل اتمام خبرها على مذاهب : فسيبويه(١٨٠هـ) يذهب إلى وجود تقديم وتأخير فهو يحمل قوله تعالى : ﴿ إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى﴾ [48]، على تأخير (الصابئون) على أنّه مبتدأ خبره محذوف تقديره (كذلك) ، فيكون التقدير عنده : إنّ الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا ، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون والنصارى كذلك [49] . أمّا الكسائي (١٨٩هـ) فقد أجاز الرفع قبل اتمام الخبر عطفًا على محلّ اسم (إنّ) ؛ لكونه مبتدأً قبل دخول (إنّ) عليه[50]. أمّا أبو جعفر النحاس (٣٣٨هـ) فيقول معقّبًا على قول الكسائي : « ومنعَ هذا جميع النحويين غيره . قال أبو جعفر : وسمعت علي بن سليمان يقول : الآية لا تشبه ما أجازه لأنّك لو قلت : إنّ زيدًا وعمرٌو منطلقان ، أعملت في منطلقين شيئين وهذا محال ، والتقدير في الآية : إنّ الله جلّ وعزّ يصلّي على النبي وملائكتُه يصلّون على النبي صلى الله عليه (وآله) وسلّم ثمّ حُذفت من الأوّل لدلالة الثاني . والذي قال حسنٌ . » [51] ، فالنحاس يتناغم رأيه وما فطن إليه علي بن سليمان ؛إذ يقول :(والذي قال حسنٌ) ، فالمرفوع عنده قبل تمام خبر (إنّ) هو مبتدأ حُذف خبره لدلالة خبر (إنّ) عليه . أمّا ابن مالك(٦٧٢هـ) فيذهب إلى تقدير خبر قبل العطف وهو محذوف يدلّ عليه خبر (إنّ) ، فيكون تقدير الكلام عنده : إنّ الذين آمنوا فرحون والذين هادوا و الصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون[52]. نلحظ من هذا اختلاف الآراء في رفع المعطوف على اسم (انّ) قبل تمام الخبر ، وتشعبها ، وإذا علمنا أنّ قراءة الرفع في قوله تعالى :﴿ إنّ الله وملائكته ﴾ قراءة شاذّة [53] ، نفهم دقة الزجاجي في رأيه ، فهو لا يعتمد قراءة شاذّة في بناء قاعدة نحوية ، وما ورد من ذلك فهو سماعي لا يقاس عليه[54] . و لو رُفع عطفًا على محلّ اسم (إنّ) لأصبح المرفوع لا يشترك مع اسم (إنّ) في التوكيد الذي دخله من حرف التوكيد ، ولا يخوض في ذكر الآراء المختلفة في هذه المسألة ؛ إذ إنّ غايته هي تقديم النص المنقول إلى المتلقي بصورة واضحة بيّنة ، فهو يكتفي بما يحقّق هذه الغاية .

٢- ومنه أيضًا قوله : « قال : والتراب جمع واحده ترابة والنسب إليه ترابيّ ، وينشد :

وقالوا ترابيّ فقلت : صدقتم

أبي من تراب خلْقهُ الله آدما

أراد خلَقه فأسكن اللام . وفي نصب آدم وجهان ، أحدهما أن يكون بدلا من الهاء في خلقَه للإيضاح والتبيين ، والآخر أنّ نصبه بإضمار أعني « [٥٥] . بأسلوب سهل وواضح يفصّل المسألة النحوية الواردة في البيت الشعري ليكون معناه واضحًا بيّنًا للمتلقي . وإسكان اللام في (خلقه) من باب الضرورة الشعرية ؛ ليستقيم وزن البيت الشعري .

٣- ومنه تعليقه على أبيات شعرية للنابغة ، يقول : « أنشدنا الأخفش للنابغة :

فإن يهلك أبو قابوس يهلك

ربيع الناس والشهر الحرام

ونأخذ بعده بذناب عيش

أجبّ الظهر ليس له سنام

... و أمّا قوله:

ونأخذ بعده بذناب عيش

فيجوز فيه الرفع والنصب والجزم ، وأمّا الجزم فعلى العطف على قوله : يهلك ربيع الناس ، والرفع على القطع والابتداء ، والنصب بالصرف على إضمار أنْ ، وكذلك كل معطوف بعد جواب الجزاء من الأفعال المستقبلة يجوز فيه هذه الأوجه الثلاثة ، ومثله قوله (إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) [٥٦]. يجوز في (يعذب) الأوجه الثلاثة التي ذكرناها...» [٥٧].

٤- ومنه أيضًا تفسيره بعض المسائل الصرفية الواردة في خطبة لهاشم بن عبد مناف ،يقول في مطلعها : « معاشر الناس نحن آل إبراهيم وذرية إسماعيل ...» [٥٨]، يقول الزجاجي مفسّرًا بعض المفردات صرفيًا : « في تصغير أهل أُهيل كأنّ الهمزة فيه مبدلة من الهاء ثمّ أبدلت ألفًا لاجتماع الهمزتين في كلمة واحدة كما فعل ذلك في آدم وآخر ، فهذا يدلّ على أنّ أصل آل أهل أُبدلت الهاء الهمزة ...وإبراهيم اسم أعجمي يقول أهل النحو في وزنه قولين ، قال بعضهم في تصغيره أُبيره ، وأُبيريه في العوض . وإنّ جمعَه جمع تكسير قال أباره ، وقال بعضهم : الهمزة فيه مزيدة إلاّ أنّ الهمزة لا تُزاد أوّلًا فيما جاوز ثلاثة أحرف ولكنّها جاءت في أوّل هذا مزيدة شاذًا ، فتقديره عنده أفعاليل فيقول في تصغيره بريهيم و في الجمع براهمة . وكذلك القول في إسماعيل تقول . ويُقال في تصغيره على هذا المذهب الثاني سُميعيل في التصغير ، وسماعلة في الجمع « [٥٩]. وهناك كثيرٌ من المسائل النحوية والصرفية مبثوثة في كتاب أخبار الزجاجي مّما يدور في هذا الفُلك ، وكأنّ القارئ يُطالع كتابًا في النحو أو الصرف ، فنرى الزجاجي يذكر المسألة النحوية أو الصرفية ويحلّلها و يذكر آراء النحويين فيها ، كلُّ ذلك من أجل أنْ يوضّح النصّ الذي ينقلُه للمتلقي ، فالزجاجي يُقدّم لنا النحو عبر النص لا عبر القاعدة ؛ إذ الكلام « تحقيق فِعْلي حي لتلك الصورة المختزنة في ذهن الجماعة ، وهذا الكلام مجاله أرحب وأوسع من مجال اللغة ؛ فحيث تختزن اللغة في الذهن بعلاقة تجريدية يبدو الكلام أمرا مركّبا يحتاج على الأقل إلى متكلمٍ ، ومتلقٍ ، ومشهدٍ ، وموقفٍ خاص ، وزمانٍ ومكانٍ ، ودلالاتٍ تكون مقصودة أو مرتجلة ، بمعنى آخر هو مسرح وإيقاع حياة «[٦٠].

رابعًا : التعريف ببعض الأعلام والألقاب الواردة في الكتاب :

في كثير من الأحيان يعمد أبو القاسم الزجاجي إلى التعريف بأسماء الأعلام التي يذكرها في أخباره أو ألقابهم ، وكأنه يسير على نسق واحد لا يحيد عنه وهو توضيح و تبيين كل ما يذكره في أخباره ، ومن ذلك أسماء الأعلام أو الألقاب التي يأتي ذكرها في كتابه ، فهو يعمل على التعريف بها بصورة مختصرة ؛ بغية أنْ تكتمل الصورة عند متلقي الخبر .

من ذلك قوله : « أخبرنا أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري . قال حدثنا المازني قال : قرأ محمد بن سليمان الهاشمي و هو أمير البصرة ... » [٦١] ، ومن ثمّ نلحظ أنّه أماط اللثام عن شخصية محمد بن سليمان الهاشمي عبر قوله : وهو أمير البصرة . فعرّف به من خلال وظيفته .

ومنه قوله : « أمّا عصام فحاجب النعمان ...» [٦٢] ، فعرّف بعصام بأنّه حاجب النعمان و هي وظيفة.

ومنه قوله أيضًا : « أخبرنا أبو بكر محمد بن أحمد بن منصور المعروف بابن الخياط النحوي ...» [٦٣].

وكذلك قوله : « أخبرنا اليزيدي قال أنشدنا عبد الرحمن بن أخي الأصمعي ... » [٦٤]، فعرّف بعبد الرحمن بقوله : ابن أخي الأصمعي .وهو نسب .

ومن التعريف بالعلم عبر النسب قوله : « أخبرنا اليزيدي قال أخبرني سليم بن عبد العزيز بن أبي نائب من ولد عبد الرحمن بن عوف ...» [٦٥].فعرّف بسليم بن عبد العزيز بقوله : من ولد عبد الرحمن بن عوف ، وهو نسب .

نتائج البحث :

١- مثّل تعليق أبي القاسم الزجاجي على النصوص التي يسوقها في أخباره نصًّا آخرَ له أهمية معرفية لا غنى عنها ؛ إذ يستعين به القارئ على فهم النصوص المنقولة في الكتاب .

٢- يكاد يكون كتاب (أخبار أبي القاسم الزجاجي) معجمًا خاصًّا بتفسير الألفاظ؛ لكثرة الألفاظ المُفَسّرة الواردة فيه .

٣- يعمدُ الزجاجي في مواطن كثيرة إلى لملمة كلّ ما تحمله المفردة من معانٍ ، ومن ثمّ يتبنّى هذا المعنى أو ذاك بمقتضى معطيات السياق وقرائن الأحوال ، وهذا من شأنه أنْ يجعل المتلقي يمتلك خزينًا معرفيًّا من معاني المفردات يستثمره في فهم النصوص التي ترد عليه مستقبلًا وقد ضمّت هذه المفردات .

٤- ضمَّ كتاب (أخبار أبي القاسم الزجاجي) الكثير من المسائل اللغوية وهذه الكثرة تكاد تجعله كتابًا في النحو ، وهذا الأمر يعطينا فكرة عن كتب الأمالي والأخبار مقتضاها أنّ الذي يبحث عن معلومة في اللغة أو النحو لا يكتفي في البحث عنها في كتب اللغة والنحو المختصّة ، بل قد يجد ضالّته في كثير من الأحيان في كتب الأمالي والأخبار .

٥- تمثّل أخبار الزجاجي فيما يخصّ الخلافات النحوية التي يرصدها مجسّات وروافد للنحو بَيْدَ أنّه ليس من سبيله الاستطراد فيها بل هو يكتفي منها بما يحقّق غايته من ذكرها وهي تقديم النص المنقول إلى المتلقي بصورة واضحة بيّنة .

٦- يقدّم الزجاجي لنا اللغة والنحو عبر النص الذي ينقله وليس عبر القاعدة ، أي عن طريق الاستعمال .

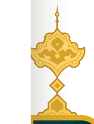


الهوامش

١- الخصائص : ٣٣/١ .
٢- اللغة و التفسير و التواصل : ١٢٦ .
٣- اللغة و المجتمع : ٦ .
٤- علم الدلالة ، أحمد مختار عمر : ٥ .
٥- النبأ/٢٤ .
٦- اخبار أبي القاسم الزجاجي : ٢٩ ، و ينظر تفسير الآية : مجمع البيان :١٨٧/١٠ .
٧- النحل /١٢٠ .
٨-اخبار أبي القاسم الزجاجي: ٥٧-٥٨ . و ينظر تفسير الآية: الكشاف: ٤٨٣/٣-٤٨٤ ، و المحرر الوجيز: ٤٣٠/٣ .
٩- الكهف/٩ .
١٠- اخبار أبي القاسم الزجاجي : ٦١ . و ينظر تفسير الآية : مجمع البيان : ٢٣٧/٦ ، و تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين : ٤٩/٣ .
١١- هود/١١٤ .
١٢- اخبار أبي القاسم الزجاجي :٢٣٣ . و ينظر تفسير الآية : الكشاف :٢٤٢/٣ .
١٣-ينظر الحديث : صحيح الأدب المفرد للبخاري :١٢٧ ، و سنن ابن ماجه : ٢٥٣/٥ ، و سنن الترمذي : ٣٧١/٤ .
١٤- اخبار أبي القاسم الزجاجي : ٢٠ ، و ينظر : تهذيب اللغة : مادة (س ر ب) ، ولسان العرب : مادة (سرب) .
١٥- ينظر : تهذيب اللغة : ٤٨٦/١٠ .
١٦- النور/٣٣ .
١٧- ينظر : تهذيب اللغة: ٢١٠/٨-٢١١ ، و لسان العرب : مادة (بغا) .
١٨- اخبار أبي القاسم الزجاجي : ٩٥ .
١٩- اللغة والتفسير و التواصل : ٤٢-٤٣ .
٢٠- ينظر :سنن ابن ماجة :٢٩٩/٣ (٢١٧٤) ، و الجامع الكبير(سنن الترمذي) :١٤٨/٣(١٣٥٢) .
٢١- اخبار ابي القاسم الزجاجي :١٧٣-١٧٤.
٢٢- في الاصل (حَجّة) بالفتح و هو تصحيف .
٢٣- ينظر : تاج اللغة وصحاح العربية : ٣٠٣/١ .
٢٤- اخبار أبي القاسم الزجاجي : ٣٩ .
٢٥- ينظر : تاج اللغة وصحاح العربية : ٣٠٤/١ .
٢٦- أخبار أبي القاسم الزجاجي : ١٦٦ ، و ينظر الحديث : النهاية في غريب الحديث ١٧٨/١ .
٢٧- أخبار أبي القاسم الزجاجي : ١٦٦.
٢٨- ديوان ليلى الاخيلية : ٩٥-٩٦ .
٢٩- في الاصل : المحتل ، و هو تصحيف و الصواب ما ثُبِّت .ينظر :تاج اللغة وصحاح العربية : مادة (خلل) .
٣٠- أخبار أبي القاسم الزجاجي : ٤٨-٤٩ .
٣١- ديوان عمرو بن معد يكرب : ٧٣ .
٣٢- أخبار أبي القاسم الزجاجي: ٥٦-٥٧ .



٣٣- المصدر نفسه :١٠٠ .
٣٤- المصدر نفسه : ١٥٩ .
٣٥- المصدر نفسه: ١٨٥ .
٣٦- المصدر نفسه : ٦٩ .
٣٧- المصدر نفسه : ١٨٦ .
٣٨- العربية و علم اللغة الحديث : ١٧٨ .
٣٩- النحو العربي و الدرس الحديث-بحث في المنهج : ١٦٠ .
٤٠- ينظر : إنباه الرواة على أنباه النحاة :١٦٠/٢ ، و بغية الوعاة :٧٧/٢ ، و إشارة التعيين : ١٨٠ .
٤١- الزجاجي حياته و آثاره ومذهبه النحوي من خلال كتابه (الإيضاح): ٥ .
٤٢- التفكير اللساني في الحضارة العربية : ٢٩٣ .
٤٣- أخبار أبي القاسم الزجاجي : ٢٤ .
٤٤- و الصواب : موضع اسم إنّ .
٤٥- ينظر : شرح جمل الزجاجي لابن عصفور : ٤٥٧/١ .
٤٦- و الصواب : المعطوف .
٤٧- أخبار أبي القاسم الزجاجي : ٢٥-٢٦ .
٤٨- المائدة/٦٩ .
٤٩- ينظر الكتاب : ١٥٥/٢ .
٥٠- ينظر : معاني القرآن للكسائي : ٣١٤ .
٥١- إعراب القرآن للنحاس : ٣٢٣/٣ .
٥٢- ينظر : شرح التسهيل : ٥٠/٢ .
٥٣- ينظر : مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع : ١٢١ .
٥٤- ينظر : التذييل و التكميل في شرح كتاب التسهيل : ٢١٣/٥ .
٥٥- أخبار أبي القاسم الزجاجي : ٣٠ .
٥٦- البقرة/٢٨٤ .
٥٧- أخبار أبي القاسم الزجاجي :٣١-٣٢
٥٨- المصدر نفسه : ١٩٦ .
٥٩- المصدر نفسه : ١٩٨ .
٦٠- اللغة والكلام: ١٠
٦١- أخبار أبي القاسم الزجاجي : ٢٤ .
٦٢- المصدر نفسه : ٣١.
٦٣- المصدر نفسه : ٧٢ .
٦٤- المصدر نفسه : ٩١ .
٦٥- المصدر نفسه : ١٢٥ .



المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

١- أخبار أبي القاسم الزجاجي ، تحقيق: د.عبد الحسين المبارك ،وزارة الثقافة و الاعلام ،سلسلة كتب التراث ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، ١٤٠١هـ - ١٩٨٠م .

٢- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين ، عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني (٧٤٣هـ-١٣٤٢م) ،تحقيق : د.عبد المجيد دياب ، ط١ ، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الاسلامية ،١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

٣- إعراب القرآن ، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (٣٣٨هـ) ، تحقيق : د.زهير غازي زاهد ، ط٢ ، عالم الكتب ، و مكتبة النهضة العربية ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

٤- إنباه الرواة على أنباه النحاة ، الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (٦٢٤هـ) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط١ ، دار الفكر العربي/ القاهرة ، و مؤسسة الكتب الثقافية/بيروت ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

٥- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ،تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط٢ ، دار الفكر ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

٦- تاج اللغة و صحاح العربية (الصحاح) ، إسماعيل بن حمّاد الجوهري ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطّار ، ط٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت – لبنان ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

٧- التذييل و التكميل في شرح كتاب التسهيل ، أبو حيان الأندلسي ، تحقيق : د.حسن هنداوي ، دار القلم ، دمشق ، د.ط. .

٨- تفسير القرآن العزيز لابن زمنين ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (٣٢٤-٣٩٩هـ) ، تحقيق : أبو عبد الله حسين بن عكاشة ، و محمد بن مصطفى الكنز ، ط١ ، الفاروق الحديثة للطباعة و النشر ، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .

٩- التفكير اللساني في الحضارة العربية ، د.عبد السلام المسدي ، ط٢ ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٦م .

١٠- تهذيب اللغة ، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ) ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، مراجعة : محمد علي النجار ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الأنباء و النشر ، الدار المصرية للتأليف و الترجمة .

١١- الجامع الكبير (سنن الترمذي) ، الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٧٩هـ) ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ،و عبد اللطيف حرز الله ، دار الرسالة العالمية .

١٢- الخصائص ، أبو الفتح عثمان بن جني ، تحقيق: محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية .

١٣- ديوان ليلى الأخيلية ، جمع و تحقيق: خليل إبراهيم العطية ، و جليل العطية ، سلسلة كتب التراث (٥) ، وزارة الثقافة و الارشاد ، مديرية الثقافة العامة .

١٤- الزجاجي حياته و آثاره و مذهبه النحوي من خلال كتابه (الإيضاح) ، د.مازن المبارك ، ط٢ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

١٥- السنن ، الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٧٣هـ) ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، و عادل مرشد ، و سعيد اللحام ، دار الرسالة العالمية .

١٦- شرح التسهيل ، جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي الجياني الأندلسي (٦٧٢هـ) ، تحقيق: د.عبد الرحمن السيد ، و د.محمد بدوي المختون ، ط١ ، هجر للطباعة و النشر ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

١٧- شرح جمل الزجاجي ، أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن خروف الإشبيلي (٦٠٩هـ) ، تحقيق: د.سلوى محمد عمر عرب ، سلسلة الرسائل العلمية الموصي بطبعها (٢٢) ، جامعة أم القرى ،



معهد البحوث العلمية و إحياء التراث الإسلامي ، مكة المكرمة ،١٤١٩هـ .
١٨- شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي ، جمعه و نسقه : مطاع الطرابيشي ، ط٢ ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
١٩- صحيح الأدب المفرد ، الإمام البخاري ، تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني ، ط٤ ، مكتبة الدليل ، المملكة العربية السعودية ، ١٤١٨هـ -١٩٩٧م .
٢٠- العربية و علم اللغة الحديث ، د.محمد محمد داود ، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠١م .
٢١- علم الدلالة ، د.أحمد مختار عمر ، ط٥ ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٩٨م .
٢٢- الكتاب ، سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (١٨٠هـ) ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، ط٣ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
٢٣- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، العلاّمة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ) ، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، و الشيخ علي محمد معوّض ، بمشاركة د.فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي ، ط١ ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .
٢٤- لسان العرب ، ابن منظور ، تحقيق : عبد الله علي الكبير ، و محمد أحمد حسب الله ، و هاشم محمد الشاذلي ، دار المعارف ، القاهرة .
٢٥- اللغة و التفسير و التواصل ، د.مصطفى ناصف ، عالم المعرفة (١٩٣) ، ١٩٩٥م .
٢٦- اللغة و الكلام ، د.أحمد كشك ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٩٥م .
٢٧- اللغة و المجتمع ،د.علي عبد الواحد وافي ، ط٤ ،عكاظ للنشر و التوزيع ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
٢٨- مجمع البيان في تفسير القرآن ، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، ط١ ، دار العلوم ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .
٢٩- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ) ، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .
٣٠- مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع ، ابن خالويه ، آثر جفري ، مكتبة المتنبي ، القاهرة .
٣١- معاني القرآن ، علي بن حمزة الكسائي (١٨٩هـ) ، تحقيق : د.عيسى شحاته عيسى ، دار قباء ، ١٩٩٨م .
٣٢- النحو العربي و الدرس الحديث(بحث في المنهج) ، د.عبده الراجحي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٩م .
٣٣- النهاية في غريب الحديث و الأثر ، الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (٦٠٦هـ) ، تحقيق : طاهر أحمد الزاوي ، و محمود محمد الطناحي ، المكتبة الاسلامية .





المصطلحُ البلاغي في كتاب تَأويل مُشكل القُرآن لابن قتيبة الدّينوري (ت 276هـ)[1]

The rhetorical term in the book of (Taaweel Mushkel Al Koran) for Ibn Qutaiba al-Dinuri (d. 276).

ناصر توفيق الجباعي

M. ar

كلمات مفتاحية : القرآن الكريم / البلاغة العربية/ بلاغة القرآن/ الإفراط/ المبالغة



ملخص البحث

سلط هذا البحث الضوء على الحديث عن البلاغة العربية والعروج على الإعجاز البياني للقرآن الكريم، بعد ان انبرى العلماء للدفاع عن وجوه البيان التي وردت في الكتاب العزيز، ولعلَّ أوّل كتاب صُنّفَ في هذا المجال هو كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت٢١١هـ) والكتاب مُتداول بين أيدي الباحثين، وصولاً إلى ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) الذي وضع مصنَّفه «تأويل مشكل القرآن». وقد بيّنَ في مقدّمته أنَّ القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، ولم يكن غريباً عن لغة العرب التي نزلَ بها، قال تعالى:(وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)وتطرق البحث الى الاساليب القرآنية كالمجاز القرآني والمجاز العقلي والحذف و الاختصار وأسلوب القصر وتكرار الكلام والزيادة فيه والاستفهام والالتفات وغيرها معززة بالشواهد القرآنية مع تحليلها والله من وراء القصد .



Abstract

This research sheds light on the talk of Arab rhetoric about the miraculous graphic of the Holy Quran, after the scientists have defended the faces of the statement that appeared in the Dear Book.

The first book written in this area is the book “Majaz Al Quran” by Abu Ubaida Mu’ammar Ibn al-Muthanna), the book circulated among the hands of researchers, to Ibn Qutaiba (d. 276 e), which put his work “Taweel Mushkel Al Koran.” He explained in his introduction that the Holy Quran came down in a clear Arabic tongue, it was not strange to the language of the Arabs that came down, the Almighty said:] This is an Arabic tongue that is clear [and touched on the search to Quranic methods such as Quranic verses, mental reasoning, ellipsis, abbreviation, palace style, repetition, And Altatv and others reinforced Quranic evidence with its analysis and God from behind the intent.

.

المقدمة

ارتبطَ الحديثُ عن البلاغة العربية بالحديث عن الإعجاز البياني للقرآن الكريم، إذ انبرى العلماء للدفاع عن وجوه البيان التي وردت في الكتاب العزيز، ولعلّ أوّل كتاب صُنّفَ في هذا المجال هو كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت٢١١هـ)[٢] والكتاب مُتداول بين أيدي الباحثين، وصولاً إلى ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) الذي وضع مصنّفه «تأويل مشكل القرآن». وقد بيّنَ في مقدّمته أنَّ القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، ولم يكن غريباً عن لغة العرب التي نزلَ بها، قال تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[٣].

قال ابن قتيبة: «وللعرب الشّعر الذي أقامه الله تعالى لها مُقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعًا، ولآدابها حافظًا، ولأنسابها مقيّدًا، ولأخبارها ديوانًا لا يَرِثُّ على الدّهر، ولا يَبيدُ على مرِّ الزّمان»[٤].

وهذا الشعر الذي سجّلَ خلجاتِ نفوس الشعراء العرب، كان محروسًا بشعورهم الداخلي فافتنوا في نظمه، قال ابن قتيبة: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرائق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتَّكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص؛ مع أشياء كثيرة ستَراها في أبواب المجاز»[٥].

فقد جعل الله سبحانه وتعالى لهذه اللغة من أساليب القول وطرائقه ما لم يكن لغيرها من لغات الأمم الأخرى المعروفة عبر الزمن!!.

وقد تعرّض ابن قتيبة في مصنَّفه هذا إلى الأمور الآتية:

*- المجاز:

قال ابن قتيبة: «وأمّا الطاعنون على القرآن (بالمجاز) فإنهم زعموا أنه كذب. لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلّها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم. ولو كان المجاز كذبا، وكلّ فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً- كان أكثر كلامنا فاسدًا، لأنَّا نقول: نبت البقل، وطالت الشّجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السّعر. وتقول: كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا والفعل لم يكن وإنما كُوِّن.

وتقول: كان الله. وكان بمعنى حدث، والله جلّ وعزّ: قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن. والله تعالى يقول[٦]: ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ﴾ وإنما يُعزمُ عليه. ويقول تعالى[٧]: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ وإنما يُربَحُ فيها. ويقول[٨]: ﴿وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ وإنما كُذِّبَ به. ولو قلنا للمنكر لقوله[٩]: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جدارًا ماذا؟ لم يجد بدًّا من أن يقول: جدارًا يهمّ أن ينقضّ، أو يكاد أن ينقضّ، أو يقارب أن ينقضّ. وأيّا ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم، إلّا بمثل هذه الألفاظ.

وأنشدني السّجستاني[١٠] عن أبي عبيدة[١١]



في مثل قول الله: ﴿ يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ﴾

يُرِيدُ الرّمحُ صَدرَ أَبي بَرَاءِ
ويَرغبُ عن دِماءِ بني عَقيلِ »[١٢]

وظهر من حديث ابن قتيبة أنَّ كثيراً من الناس قد تحاملوا على النص القرآني لسببين رئيسين،

أوّلهما: أنَّهم أخذوا الكلام على ظاهره.

ثانيهما: غلطهم في تأويل المجاز الوارد في تعبيرات العرب.

وكذلك هو عند أبي هلال العسكري[١٣] في كتابه الصناعتين، إذ جعل الاستعارة والمجاز أوّل فصول البديع، وهي عنده خمسة وثلاثون فصلاً. وقال ابنُ رشيق[١٤] :«العربُ كثيراً ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها؛ فإنَّه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات» وأفرد له باباً مستقلاً. وجعل ابنُ الأثير الفصل السابع من فصول أصول علم البيان في الحقيقة والمجاز قال[١٥]: «وهذا الفصل مهمٌّ كبير من مهمات علم البيان، لا، بل هو علم البيان بأجمعه» مُشيراً إلى فوائد استخدام المجاز. وقال ابن أبي الأصبع في باب المجاز[١٦] :«والمجاز جنس يشتمل على أنواع كثيرة، كالاستعارة، والمبالغة، والإشارة، والإرداف، والتمثيل، والتشبيه، وغير ذلك ممّا عدل فيه عن الحقيقة الموضوعة المعنى المراد». وذكر ابن أبي الأصبع حدَّ المجاز مُبيناً الأنواع التي يشتمل عليها. وفصَّل القول فيه الخطيب القزويني[١٧] بعد قرابة قرن من الزمن من عصر ابن أبي الأصبع.

*- الاستعارة:

بدأ ابن قتيبة الحديث على باب الاستعارة مُعلّلاً ذلك بأنَّ أكثر المجاز يقع في هذا الباب قال:

«فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمَّى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورًا لها، أو مشاكلاً. فيقولون للنبات: نوءٌ لأنَّه يكون عن النوء عندهم.

قال رؤبة بن العجاج[١٨]:

وجَفَّ أنواءُ السَّحابِ المُرتَزَقْ

أي جفّ البقل.

ويقولون للمطر: سماءٌ، لأنَّه من السماء ينـزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم...وقال الأعشى يذكر روضة[١٩] :

يُضاحِكُ الشّمسَ منها كوكبٌ شَرِقٌ
مُؤزّرٌ بعَميمِ النَّبتِ مُكتهِلُ

...فمن الاستعارة في كتاب الله قوله عزّ وجل[٢٠] : ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾، أي عن شدّة من الأمر كذلك قال قتادة. وقال إبراهيم: عن أمر عظيم. وأصل هذا أنّ الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجدّ فيه شمّر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة. وقال دريد بن الصمّة[٢١]:

كَميشُ الإزَارِ خَارجٌ نِصفُ سَاقِهِ
صَبورٌ على الجَلَّاءِ طَلاعُ أَنجُدِ

وقال الهذليّ [٢٢]:

وكنتُ إذا جَاري دعا لِمَضُوفةٍ
أُشمّرُ حتّى يَنصُفَ السَّاقَ مِئزري»[٢٣]

ذكر ابن قتيبة حدود الاستعارة، وأشار إلى كثرة

وردها في كلام العرب، وظهر من الأمثلة التي ذكرها أنَّ الاستعارة لديه تتداخل بما سمّاه المتأخرون المجاز المرسل[٢٤].

وقد جعل معاصره ابن المعتز الاستعارة أوّل أبواب البديع[٢٥]، وكذلك هي عند أبي هلال العسكري[٢٦] في كتابه الصناعتين، إذ جعل الاستعارة والمجاز أوّل فصول البديع، وعدّة هذه الفصول عنده خمسة وثلاثون فصلاً.

وقال ابن رشيق في باب خصّها فيه[٢٧] : «الاستعارة أفضل المجاز، وأوّل أبواب البديع، وليس في حلي الشعر أعجب منها، وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها، ونزلت موضعها».

فهي أوّل ألوان البديع عند ابن رشيق. وكذلك هي عند ابن الأثير[٢٨] إذ عدّها أوّل أنواع الصنعة المعنوية، وأفردها ابن أبي الأصبع[٢٩] في باب مستقل. وجعلها الخطيب القزويني[٣٠] الضرب الثاني من المجاز.

*-المجاز العقلي:

أشار ابن قتيبة في باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه إلى فحوى المجاز العقلي قال: «ومنه أن يجيء المفعول به على لفظ الفاعل، كقوله سبحانه[٣١] : ﴿لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إلاّ مَنْ رَحِمَ﴾ ، أي لا مَعصوم من أمره. وقوله[٣٢]:﴿خُلِقَ مِن ماءٍ دافِقٍ﴾، أي مَدفُوق. وقوله[٣٣]: ﴿فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾، أي مَرضِيّ بها. وقوله[٣٤]: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنا حَرَماً آمِناً﴾، أي مَأمونا فيه... والعرب تقول: ليل نائم، وسرّ كاتم، قال وعلة الجرميّ[٣٥]:

ولما رأيتُ الخيلَ تَترى أَثايجا
عَلمتُ بأنَّ اليومَ أَحمَسُ، فَاجِرُ

أي يوم صعب مفجور فيه...ومنه أن يأتي الفاعل على لفظ المفعول به، وهو قليل، كقوله[٣٦]: ﴿إِنَّهُ كانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾، أي آتيا»[٣٧].

وأورد ابن رشيق[٣٨] أكثر هذه الأمثلة في باب الرخّص في الشعر، وقد أفاد المتأخرون من المصنِّفين في علوم البلاغة من ملحوظات ابن قيبة[٣٩]).

*- إيجاز القصر:

أشار ابن قتيبة في معرض حديثه على بلاغة القرآن إلى ما أصبح يعرف في علم المعاني بإيجاز القصر، فقال: «وجمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه، وذلك معنى قول رسول الله، صلّى الله عليه (وآله) وسلّم: أُوتيتُ جوامعَ الكلم. فإن شئت أن تعرف ذلك فتدبّر قوله سبحانه[٤٠]: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجاهِلِينَ﴾ كيف جُمع له بهذا الكلام كل خلق عظيم، لأنّ في (أخذ العفو): صلة القاطعين، والصفح عن الظالمين، وإعطاء المانعين.

وفي(الأمر بالعرف): تقوى الله وصلة الأرحام، وصون اللّسان عن الكذب، وغضّ الطّرف عن الحُرُمات. وإنما سمّي هذا وما أشبهه (عُرفاً) و(معروفاً)، لأنّ كل نفس تعرفه، وكل قلب يطمئنّ إليه.

وفي (الإعراض عن الجاهلين): الصبر، والحلم، وتنزيه النفس عن مماراة السّفيه، ومنازعة اللّجوج»[٤١].

فانظر إلى كثرة المعاني التي تحملها الجمل الفعلية



الثلاث الواردة في الآية السابقة. وقد جعل أبو هلال العسكري[٤٢] الفصل الأوّل من الباب الخامس في ذكر الإيجاز، وقسّمه إلى قسمين مفصلاً القول فيه. وتناول ابنُ الأثير[٤٣] الإيجاز وفصّل القول فيه إذ جعله النوع الخامس عشر من أنواع الصناعة المعنوية، وأفرد له ابنُ أبي الأصبع[٤٤] باباً مستقلاً، وهو عند الخطيب القزويني[٤٥] على قسمين أيضاً أوّلهما إيجاز القصر.

*- الحذف والاختصار:

تحدّث ابن قتيبة على الحذف والاختصار في باب مفرد، وذكر من ذلك:

أ- «أن تحذفَ المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه وتجعل الفعل له. كقوله تعالى[٤٦] : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فيه ﴾ أي سَل أهلَها. ﴿ وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ﴾[٤٧] أي حبَّهُ. ﴿ والحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ ﴾[٤٨] أي وقتُ الحجِ. وكقوله[٤٩]:﴿ إِذاً لأَذَقْناكَ ضِعْفَ الحَياةِ وَضِعْفَ المَماتِ ﴾أي ضعف عذاب الحياة وضعف عذاب الممات. قال الهذلي[٥٠]:

يُمَشّي بيننا حانوتُ خَمرٍ
مِن الخُرسِ الصَّراصِرَةِ القِطَاطِ

أراد صاحبَ حانوتِ خمر، فأقامَ الحانوت مُقامه.

وكذلك قول أبي ذؤيب في صفة الخمر[٥١]:

تَوصَّلُ بالرُّكبانِ حيناً وتُولفُ الـ
ـجِوارَ ويُغشيها الأَمانَ رِبَابُهَا

اللفظ للخمر والمعنى للخمّار، أي يتوصّل الخَمارُ بالركب ليسيرَ معهم ويأمن بهم.

وكذلك قوله[٥٢] :

أَتوها بِربحٍ حَاوَلَتْهُ فَأَصبَحَتْ
تَكَفَّتُ قد حَلَّتْ وسَاغَ شَرابُها

يريد: أتوا صاحبها بربح، فأقامها مقامه. وقال كثيّر يذكرُ الأظعانَ[٥٣] :

حُزِيَتْ لي بِحزمِ فَيدَةَ تُحدَى
كاليهوديِّ مِن نَطاةِ الرِّقَالِ

أَرادَ كنخلِ اليهوديّ من خيبر، فأقامَه مُقامها»[٥٤] .

وظهر في الأمثلة التي أدرجها حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

ب- «ومن ذلك أن توقع الفعل على شيئين وهو لأحدهما، وتضمر للآخر فعله. كقوله سبحانه[٥٥] : ﴿ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ. بِأَكْوابٍ وَأَبارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ﴾. ثم قال[٥٦]: ﴿ وَفاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ. وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ. وَحُورٌ عِينٌ ﴾. والفاكهة واللحم والحور العين لا يطاف بها، وإنما أراد: ويُؤتَونَ بلحمِ طير. ومثله قوله[٥٧] : ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكاءَكُمْ ﴾ أي: وادعوا شركاءكم... وأنشد الفراء[٥٨]:

عَلفتُها تبناً وماءً بارداً
حتَّى شتتْ همَّالةً عيناها

أي علفتها تبنا، وسقيتها ماء باردا.

وقال آخر [٥٩] :

إذا ما الغانياتُ برزنَ يومًا
وزجّجنَ الحَواجبَ والعُيونَا»[٦٠]

وظهر في هذه الأمثلة أنَّ الفعلَ وقع على واحد من أمرين وعُطِفَ الآخر عليه، وفعله مضمر، ففي



المثال الأوّل أضمر الفعل يُؤتَونَ بلحم طير، وفي المثال الثاني أضمر فعل الأمر ادعُوا، وكذلك الأمر في الأمثلة الأخرى.

ج- «أن يأتي بالكلام مبنيًّا على أنّ له جوابًا، فيحذف الجواب اختصاراً لعلم المخاطب به. كقوله سبحانه[٦١] : ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً ﴾ أراد: لكان هذا القرآن، فحذف. وكذلك قوله[٦٢] : ﴿ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ أراد: لعذّبكم فحذف.

قال الشاعر[٦٣] :

فَأقسمُ لو شيءٌ أَتَانا رسولُه

سِواكَ، ولكن لم نَجدْ لكَ مَدْفَعَا

أي لرددناه. وقال الله عز وجلّ[٦٤]: ﴿ لَيْسُوا سَواءً مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ أُمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلُونَ آياتِ اللَّهِ آناءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾. فذكر أمّة واحدة، ولم يذكر بعدها أخرى. وسواء تأتي للمعادلة بين اثنين فما زاد... وقال أبو ذؤيب[٦٥] :

عَصيتُ إليها القلبَ إنّي لأَمْرِه

سميعٌ، فما أدري أَرُشدٌ طلابُهَا؟

أراد: أرشد هو أم غيّ؟ فحذف» [٦٦] .

د- «ومن ذلك: حذف الكلمة والكلمتين: كقوله[٦٧]: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ ﴾. والمعنى فيقال لهم: أكفرتم؟ وقوله[٦٨]: ﴿ وَلَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنا أَبْصَرْنا وَسَمِعْنا ﴾ والمعنى يقولون: ربنا أبصرنا. وقوله[٦٩] : ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْماعِيلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا ﴾، والمعنى يقولان: ربنا تقبّل منا.

وقال ذو الرّمة يصف حميرًا [٧٠] :

فلمّا لبِسْنَ اللّيلَ أو حين نصَّبَتْ

له من خَذا آذانِها وهو جَانِحُ

أراد أو حين أقبل الليل نصّبت... وقال النّمر بن تولب[٧١]:

فإنّ المنيَّةَ مَن يَخشَهَا

فسوفَ تُصادفُهُ أينما

أراد أينما ذهب»[٧٢] .

هـ_ القَسَم بلا جواب إذا كان في الكلام بعده ما يدلّ على الجواب. «كقوله[٧٣] :﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ . بَلْ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقالَ الْكافِرُونَ هذا شَيْءٌ عَجِيبٌ . أَئِذا مِتْنا ﴾ نبعث؟ ثم قالوا: ﴿ ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴾ أي: لا يكون.

وكذا قوله عز وجل[٧٤] : ﴿ والنَّازِعاتِ غَرْقاً. وَالنَّاشِطاتِ نَشْطاً. وَالسَّابِحاتِ سَبْحاً . فَالسَّابِقاتِ سَبْقاً. فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً ﴾. ثم قال: ﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ﴾، ولم يأت الجواب لعلم السامع به، إذ كان فيما تأخّر من قوله دليل عليه، كأنّه قال: والنّازعات وكذا وكذا، لتبعثنّ.. نبعث؟!»[٧٥] .

- ونبّه ابن قتيبة على أنَّ الكلام قد يُشكِلُ ويَغمُضُ بالاختصار والإضمار، ومن الأمثلة التي أدرجها لذلك قوله تعالى[٧٦] : ﴿ أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَراتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِما يَصْنَعُونَ ﴾. والمعنى: أفمن زيّن له سوء عمله فرآه حسنا، ذهبت نفسك حسرة عليه؟! فلا تذهب نفسك عليهم حسرات،



فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء... ومَن تتبع هذا من كلام العرب وأشعارها وجده كثيرًا. قال الشاعر[٧٧]:

فلا تَدفِنُوني إنَّ دفنِي مُحَرّمٌ

عليكم، ولكن خَامِرِي أُمَّ عَامر

يريد: لا تدفنوني ولكن دعوني للتي يقال لها إذا صيدت: خامري أمّ عامر، يعني الضّبع، لتأكلني.

وقال عنترة[٧٨]:

هل تُبلغنّي دارَها شَدَنيّةٌ

لُعِنَتْ بِمَحرُومِ الشّرابِ مُصرَّمِ

يريد: دُعِي عليها بأن يُحرَم ضرعُها أن يَدِرَّ فيه لبنٌ، فاستجيبَ للدَّاعي، فلم تحمل ولم ترضع»[٧٩] .

ذكر ابن قتيبة أنَّ اختصار الكلام وإضماره من أساليب العرب، ولكنَّه قد يشكل في المعنى مشيراً إلى كثرة استعماله في كلامهم.

وقد نقل أبو هلال العسكري[٨٠] كلام ابن قتيبة وأقسام الحذف عنه، وذكر ابن رشيق[٨١] أمثلة للحذف في باب المجاز، وأفرد ابن أبي الأصبع[٨٢] باباً للمجاز تحدث فيه على الحذف، وتناوَله الخطيب القزويني[٨٣] في قسم الإيجاز.

- تكرار الكلام والزّيادة فيه:

أفرد ابن قتيبة لتَكرار الكلام والزيادة فيه باباً مستقلاً مُعللاً ذلك بحكمة نـزول القرآن الكريم منجّماً في ثلاث وعشرين سنة، وما ذلك إلّا تيسيراً من الله على عباده، وتثبيتًا لقلب النبي (ص)، ومواعظ تنبههم من الغفلة، وذكر من وجوه تَكرار الكلام الآتي:

أ- «تكرار الكلام من جنس واحد وبعضه يُجزئ عن بعض، كتكراره في[٨٤] : ﴿ قُلْ يا أَيُّهَا الكافِرُونَ ﴾ . وفي سورة الرحمن بقوله[٨٥]: ﴿ فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ ﴾. فقد أعلمتك أنّ القرآن نزل بلسان القوم، وعلى مذاهبهم. ومن مذاهبهم التَّكرار: إرادةَ التوكيد والإفهام، كما أنَّ من مذاهبهم الاختصار: إرادة التخفيف والإيجاز، لأنَّ افتنان المتكلم والخطيب في الفنون، وخروجه عن شيءٍ إلى شيءٍ أحسن من اقتصاره في المقام على فنّ واحد... وقال عوف بن الخرع[٨٦]:

وكادتْ فزَارَةُ تَصلى بِنَا

فَأولى فَزارةُ أولى فَزارَا » [٨٧].

فالكلام على وجه التهديد كأنَّه قال: أوّلى لك يا فزارة، وتكرار أوّلى تأكيد للوعيد الذي ورد في بداية الشطر الثاني.

ب- تكرار المعنى بلفظين مختلفين، فلإشباع المعنى والاتساع في الألفاظ. وجعل من أمثلته قوله تعالى[٨٨] : «﴿ فِيهِما فاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾. والنخل والرّمان من الفاكهة، فأفردهما عن الجملة التي أدخلهما فيها، لفضلهما وحسن موقعهما. وقوله سبحانه[٨٩]: ﴿ حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَالصَّلاةِ الوُسْطى ﴾ وهي منها، فأفردها بالذّكر ترغيبا فيها، وتشديدا لأمرها ...

وقال ذو الرّمة[٩٠]:

لمياءُ في شفتيها حوَّةٌ لَعَسٌ

وفي اللّثّاتِ وفي أنيابها شَنَبُ

واللَّعس هو: حُوَّة، فكرّر لما اختلف اللفظان. ويمكن أن يكون لما ذكر الحُوَّة، خَشي أن يتوهّم السامع



سواداً قبيحاً، فبيّن أنَّهُ لَعَسٌ، واللَّعسُ يستحسنُ في الشّفاه»[91]. والإتيان بالمعنى في الجملة بلفظين مختلفين إنَّما هو توكيد له، واتساع في الألفاظ التي تؤديه.

ج- وذكر ابن قتيبة الزيادة في التوكيد كما في قوله تعالى[92]: ﴿ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾، لأنَّ الرّجل قد يقول بالمجاز: كلمت فلانًا، وإنما كان ذلك كتاباً أو إشارةً على لسان غيره، فأعلمنا أنهم يقولون بألسنتهم... وقال الشّمّاخ[93]:

إذا مَا رَايَةٌ رُفِعَتْ لمِجدٍ

تَلقّاها عَرابَةُ باليمينِ

أي أخذها بقوة ونشاط»[94].

وظهر في هذه الأمثلة أنَّ تَكرار الكلام أو الزيادة فيه، هو وجه من وجوه توكيد اللفظ أو المعنى.

وقال ابن رشيق: «وللتّكرار مواضع يحسن فيها، ومواضع يقبح فيها»[95] في مستهل باب التَّكرار، وفصّل ابن الأثير[96]القول فيه، وجعل ابن أبي الأصبع[97] التَّكرار في باب مستقل، وذكر الخطيب القزويني[98] التَّكرار في قسم الإطناب.

*- الاستفهام:

تحدث ابن قتيبة على أسلوب الاستفهام والأغراض البلاغية التي يأتي عليها، ومنها التقرير:

كقوله سبحانه[99] : ﴿ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾، وقوله[100] :﴿ وَما تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا مُوسى ﴾.

ومنه أن يأتي على مذهب الاستفهام وهو تعجب: كقوله[101]:﴿ عَمَّ يَتَساءَلُونَ. عَنِ النَّبَإِ العَظِيمِ ﴾، كأنه قال: عمّ يتساءلون يا محمد؟ ثم قال: عن النبأ العظيم يتساءلون.

وأن يأتي على مذهب الاستفهام وهو توبيخ: كقوله[102]:﴿ أَتَأْتُونَ الذُّكْرانَ مِنَ العالَمِينَ﴾ [103].

وقد سمّى ابن المعتز هذا الباب[104] : باب تجاهل العارف. وسمّاه أبو هلال العسكري[105]باب تجاهل العارف ومزج الشك باليقين.

أمَّا ابن رشيق[106] فقد سمّاه باب التَّشكُّك، ونقل شواهده عن كتاب البديع لابن المعتز سوى شاهد واحد منها. وهذا الباب بتسمية ابن المعتز عند ابن أبي الأصبع[107].

*- الأمر والأغراض البلاغية التي يخرج إليها:

ذكر ابن قتيبة أنَّ الكلام يأتي على صيغة الأمر ويحمل معانيَ بلاغية قال:

«ومنه أن يأتي الكلام على لفظ الأمر وهو تَهديد: كقوله[108] : ﴿ اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ ﴾.

وأن يأتي على لفظ الأمر وهو تأديب: كقوله[109] : ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ .

وعلى لفظ الأمر وهو إباحَة: كقوله[110]: ﴿ فَكاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً ﴾.

وعلى لفظ الأمر وهو فرضٌ: كقوله[111] : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾[112].

وذكر الخطيب القزويني[113] أنَّ صيغة الأمر قد تستعمل في غير طلب الفعل بحسب مناسبة المقام، وأدرج أمثلة لهذا الاستعمال.



*- التعريض:

ذكر ابن قتيبة مصطلح التعريض في باب الكناية والتعريض، قال:

«والعرب تستعمله في كلامها كثيرا، فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح ، ويعيبون الرّجل إذا كان يُكاشفُ في كلِّ شيءٍ ويقولون(١١٤) :

لا يُحسنُ التّعريضَ إلاّ ثلبا

وقد جعله الله في خطبة النساء في عدّتهنّ جائزاً فقال(١١٥) : ﴿ وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ ﴾، ولم يجز التصريح...وقال عنترة(١١٦):

يا شَاةَ ما قَنَصٍ لمن حلّت لهُ

حرُمَت عليَّ وليتَها لم تَحرُمِ

يعرّض بجارية، يقول: أيّ صيد أنت لمن حلّ له أن يصيدك، فأمّا أنا فإنّ حرمة الجوار قد حرّمتك عليّ.

وقد جاء في القرآن التعريض:

فمن ذلك ما خبّر الله سبحانه من نبأ الخصم(١١٧) ﴿ إِذْ دَخَلُوا عَلى داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ ﴾ . ثم قال(١١٨) : ﴿ إِنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنِيها وَعَزَّنِي فِي الْخِطابِ ﴾ إنما هو مثل ضربه الله سبحانه له، ونبهه على خطيئته به. وورّى عن النساء بذكر النّعاج، كما كنى الشاعر عن جارية بشاة، وكنى الآخر عن النساء بالقلص»(١١٩).

أشار ابن قتيبة إلى كثرة تداول التعريض في كلام العرب إذ يبلغ المتحدث مراده بوجه ألطف وأجمل من التصريح بمضمون الكلام.

وجعل ابنُ المعتز(١٢٠) التعريض والكناية باباً من أبواب محاسن الكلام، وأفرد أبو هلال العسكري(١٢١) الفصل الثاني عشر من أبواب البديع للكناية والتعريض إذ جمع اللفظين، وتناول ابنُ رشيق(١٢٢) التعريض في باب الإشارة، وقد جمع ابن الأثير(١٢٣) اللفظين الكناية والتعريض في النوع التاسع عشر من أنواع الصنعة المعنوية، وأفرد ابن أبي الأصبع باباً للكناية(١٢٤)، وتناولها الخطيب القزويني(١٢٥) تناولاً مستقلاً .

*- الالتفات:

وقد أشار ابن قتيبة في باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه إلى معنى مصطلح الالتفات حين قال: «ومنه أن تخاطب الشاهد بشيءٍ ثم تجعل الخطاب له على لفظ الغائب: كقوله عز وجل(١٢٦) : ﴿ حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِها ﴾، وقوله(١٢٧) : ﴿ وَما آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُوَا فِي أَمْوالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴾

وقوله(١٢٨) : ﴿ وَلكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ ثم قال: ﴿ أُولئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾

قال الشاعر(١٢٩) :

يا دَارَ مَيّةَ بالعلياءِ فالسّندِ

أَقْوتْ وطالَ عليها سَالِفُ الأَبدِ

وكذلك أيضا تجعل خطاب الغائب للشاهد: كقول الهذليّ(١٣٠) :



يا وَيحَ نَفسي كانَ جِدَّةُ خَالِدٍ

وبياضُ وجهِكَ للتُّرابِ الأَعْفَرِ

ومنه أن يخاطب الرجل بشيء ثم يجعل الخطاب لغيره:

كقوله[١٣١]: ﴿ فَإِن لم يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ ﴾ الخطاب للنبي، صلّى الله عليه(واله) وسلم، ثم قال للكفار: ﴿ فاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ ﴾ يدلك على ذلك قوله: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[١٣٢].

وما ذكره ابن قتيبة ومثّل له ينطبق على حدِّ الالتفات؛ وقد خصَّه بعض المصنفين بأبواب مستقلة.

فقد جعل ابن المعتز[١٣٣] الالتفات قسمين، أوّلهما: لفظي، وثانيهما: معنوي.

وجعله أبو هلال العسكري[١٣٤] على ضربين أيضاً، وهو بذات الاسم عند ابن رشيق[١٣٥]الذي أشار إلى الاختلاف في تسميته، وهو النوع الرابع من أنواع الصناعة المعنوية عند ابن الأثير، وقال في مستهله: «وهذا النوع وما يليه هو خُلاصة علم البيان التي حولها يُدَنْدَن، وإليها تستند البلاغة»[١٣٦]، وتناوله الخطيب القزويني[١٣٧] في أحوال المسند إليه[١٣٨].

*- باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه:

«من ذلك الدعاء على جهة الذم لا يراد به الوقوع: كقول الله عز وجل[١٣٩] : ﴿ قُتِلَ الخَرَّاصُونَ ﴾، و[١٤٠] ﴿ قُتِلَ الإنسانُ ما أَكْفَرَهُ ﴾، و[١٤١] ﴿ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ وأشباه ذلك.

...وقد يراد بهذا أيضا التعجب من إصابة الرجل في منطقه، أو في شعره، أو رميه، فيقال: قاتله الله ما أحسن ما قال، وأخزاه الله ما أشعره، ولله درّه ما أحسن ما احتج به.

ومن هذا قول امرئ القيس في وصف رام أصاب[١٤٢]

فهو لا تَنْمِي رَمِيَّتُهُ

مَا لَهُ لا عُدَّ مِن نَفَرِهْ

يقول: إذا عدّ نفره- أي قومه- لم يعدّ معهم، كأنه قال: قاتله الله، أماته الله.

وكذلك قولهم: هوت أمّه، وهبلته، وثكلته»[١٤٣]

*- المبالغة:

تنبّه ابن قتيبة إلى المبالغة في القول وجعل من أمثلتها قوله تعالى[١٤٤] : ﴿ فَما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّماءُ وَالأَرْضُ وَما كانُوا مُنْظَرِينَ﴾، تقول العرب إذا أرادتْ تعظيمَ مهلكِ رجل عظيم الشأن، رفيع المكان، عامّ النفع، كثير الصنائع: أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكته الرّيح والبرق والسماء والأرض. يريدون المبالغة في وصف المصيبة به، وأنّها قد شملت وعمّت. وليس ذلك بكذب، لأنّهم جميعا متواطئون عليه، والسّامع له يعرف مذهب القائل فيه. وهكذا يفعلون في كل ما أرادوا أن يعظّموه ويستقصوا صفته. ونيّتهم في قولهم: أظلمت الشمس، أي كادت تظلم، وكسف القمر، أي كاد يكسف. ومعنى كاد: همّ أن يفعل ولم يفعل. وربما أظهروا كاد، قال ابن مفرّغ الحميريّ يرثي رجلا[١٤٥] :

الرّيحُ تَبكي شَجوَه

والبرقُ يَلمعُ في غمامه

وقال آخر[١٤٦] :

الشّمسُ طالعةٌ ليست بكاسفةٍ

تَبكي عليك، نجومَ اللّيلِ والقمرا



أراد: الشمس طالعة تبكي عليك، وليست مع طلوعها كاسفة النجوم والقمر، لأنّها مظلمة، وإنما تكسف بضوئها، فنجوم الليل بادية بالنهار»[١٤٧].

والمبالغة وجه من وجوه الكلام أو الخطاب عند العرب قد أحسوه شعوراً قبل أن ينطقوه لفظاً، فورد في منثور كلامهم ومنظومه، وتجدهم بين محبٍّ للمبالغة وغير محبٍّ لها.

*- الإفراط:

ذكر ابن قتيبة المبالغة في القول ومثَّل لها، وهو من أنصارها في الشعر لأنَّها ترد على مذاهب العرب في القول، في حين يعدها بعض أهل اللغة مآخذَ على الشعراء، وينسبونها إلى الإفراط وتجاوز المعقول أو المقدار، وأدرج أمثلة من الشعر بالغ قائلوها في معناها منها «قول النابغة في وصف سيوف[١٤٨] :

تَقدُّ السّلُوقيَّ المضاعفَ نَسجُه

وتُوقدُ بالصُّفَاحِ نَارَ الحُباحِب

ذكر أنها تقطع الدّروع التي هذه حالها، والفارس حتى تبلغ الأرض فتورى النار إذا أصابت الحجارة.

وقول النّمر بن تولب في صفة سيف[١٤٩] :

تَظلُّ تحفرُ عنه إن ضَرَبتَ بِه

بعدَ الذّراعينِ والسّاقينِ والهَادي

يقول: رسب في الأرض بعد أن قطع ما ذكر، واحتاج أن يحفر عنه ليستخرجه من الأرض...

وقال قيس بن الخطيم يصف طعنة[١٥٠]:

ملكتُ بها كفّي فَأنْهَرتُ فتقَها

يَرى قَائِمٌ مِن دُونِها مَا وراءَها

...وقول عنترة [١٥١] :

وأَنا المنيّةُ في المواطنِ كُلِّهَا

والطّعنُ منّي سَابقُ الآجال

وقال بشار[١٥٢] :

إذا ما غضبنا غضبةً مضريّةً

هتَكنا حجابَ الشّمسِ أو قطرتْ دما»[١٥٣]

ويُذكر أنَّ هذا الأمر مرتبط بما يوافق طباع الفرد من استهجان أو استحسان لضروب القول الذي تضمّن المبالغة، ونجد ابن قتيبة ينعت قول المتلمس بالإفراط:

«أَحارِثُ إنّا لو تُساطُ دِماؤنا

تَزايلنَ حتّى لا يَمَسّ دمٌ دَما

يقول: إنَّ دماءهم تتمازُ من دماء غيرهم، وهذا ما لا يكون»[١٥٤] أي يسيل دم كلّ واحدٍ من المتباغضين في جهة. وذكر ابن عبد ربه البيتَ في باب ما أدرك على الشعراء؛ ثم قال: «وهذا مِن الكَذِب المُحَالُ»[١٥٥] حيث وصفَ الشاعرُ شدَّةَ الكراهيةِ بينهما.

ومن القدماء من أطلق على الإفراط الغلو أو الإيغال، فقد جعل ابن المعتز[١٥٦] الإفراط في الصفة من محاسن الكلام، وتبع ابنُ أبي الأصبع[١٥٧] ابنَ المعتز في تسمية هذا الباب.

وأفرده أبو هلال العسكري[١٥٨] في فصلين من الباب التاسع، وهو باب البديع عنده، هما الفصل العاشر في الغلو، وأبان حدّه، والفصل الحادي عشر في المبالغة.

وقال ابن رشيق: «فأمّا الغلو فهو الذي ينكره من ينكر المبالغة من سائر أنواعها، ويقع فيه الاختلاف لا ما سواه ممّا بينت، ولو بطلت المبالغة كلها وعيبت لبطل التشبيه وعيبت الاستعارة، إلى كثير من محاسن الكلام»[١٥٩] . وقد أفرد[١٦٠] باباً للمبالغة، وباباً آخر

للإيغال، وباباً للغلو(١٦١).

وكان بعضهم يميل إلى الصدق في القول ويرى أفضل القول ما ينطبق عليه قول الشاعر(١٦٢):

وإنّ أشعرَ بيتٍ أنتَ قائلُه

بيتٌ يُقالُ إذا أنشدته: صدقا

- ظهر ممّا ذكره ابن قتيبة في كتابه هذا أنَّه سار على نهج مَن تقدمه من المصنِّفين، وحَلقَ في فضائهم، وقد انبرى للدفاع عن بلاغة القرآن الكريم واللغة التي أُنزل بها، مبيناً أساليب العرب في القول وطرائقه عندهم.

وكان للآراء التي طرقها أثرها في فهم النص القرآني.

وأنّ نصوصاً وردت في هذا الكتاب نقلها المهتمون بالتصنيف في علوم البلاغة والنقد من بعده.

وأنّ الأشعار أو النماذج الشعرية التي أوردها ابن قتيبة ترجع إلى شعراء العصور الأدبية منذ العصر الجاهلي إلى زمن بشار بن برد.





الهوامش

١- هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، وقيل المروزي، النحوي اللغوي،كان فاضلاً ثقة، سكن بغداد،وحدث بها عن إسحاق بن راهويه، وأبي إسحاق إبراهيم بن سفيان الزيادي، وأبي حاتم السجستاني وتلك الطبقة.ينظر في ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي: ١٠١، تاريخ بغداد:١١/ ٤١١(ترجمة رقم:٥٢٦٢) , وفيات الأعيان:٣/ ٤٢ (ترجمة رقم: ٣٢٨).

٢- هو أبو عبيدة معمر بن المثنى، التميمي بالولاء، تيم قريش، البصري النحوي العلامة؛ قال الجاحظ في حقه: لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أعلم بجميع العلوم منه. وكان الغريب أغلب عليه وأخبار العرب وأيامها، ينظر في ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي: ٥٧، تاريخ بغداد: ١٥/ ٣٨٨(ترجمة رقم:٧١٦٢)،

وفيات الأعيان: ٥/ ٢٣٥ (ترجمة رقم: ٧٣١).

٣- سورة النحل: الآية:١٠٣.

٤- تأويل مشكل القرآن:١٨/١٧.

٥- تأويل مشكل القرآن:٢٠/ ٢١.

٦- سورة محمد: الآية: ٢١.

٧- سورة البقرة: الآية: ١٦.

٨- سورة يوسف: الآية: ١٨.

٩- سورة الكهف: الآية: ٧٧.

١٠- هو أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان بن يزيد الجشمي السجستاني النحوي اللغوي المقرئ، نزيل البصرة وعالمها؛ كان إماماً في علوم الآداب، وعنه أخذ علماء عصره ...وكان كثير الرواية عن أبي زيد الأنصاري وأبي عبيدة والأصمعي، عالماً باللغة والشعر، ينظر في ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي: ٩٥، وفيات الأعيان: ٢/ ٤٣٠ (ترجمة رقم: ٢٨٢).

١١- البيت بلا نسبة في: مجاز القرآن:١/ ٤١٠، كتاب الصناعتين: ٢٨٤، لسان العرب: (رود).

١٢- تأويل مشكل القرآن: ١٣٣/١٣٢.

١٣- ينظر: الصناعتين: ٢٧٢ وما بعدها.

١٤- العمدة:٤٥٥/١.

١٥- المثل السائر:١/ ٥٧.

١٦- تحرير التحبير: ٤٥٧.

١٧- الإيضاح في علوم البلاغة:٢٠٢وما بعدها.

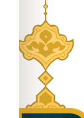
١٨- ديوان رؤبة بن العجاج: ١٠٥.

١٩- ديوان الأعشى الكبير: ١٠٧.

٢٠- سورة القلم: الآية:٤٢.

٢١- الأصمعيات: ٨٩، الكامل : المبرد: ٢/ ٤٩٧.

٢٢- شرح أشعار الهذليين: ١/ ٣٥٨ البيت لأبي جندب الهذلي، مضوفة: همٌّ ضافه أو أمر اشتدَّ.



٢٣- تأويل مشكل القرآن: ١٣٥و ١٣٦، لمزيد من الأمثلة ينظر: ١٣٨ وما بعدها.

٢٤- ينظر: في البلاغة العربية: د.عبد العزيز عتيق: ٦٥٠ وما بعدها.

٢٥- ينظر البديع: ٣وما بعدها.

٢٦- ينظر: الصناعتين: ٢٧٢ وما بعدها.

٢٧- العمدة:١/٤٦٠.

٢٨- المثل السائر:١/ ٣٥٥.

٢٩- ينظر: تحرير التحبير: ٩٧ وما بعدها.

٣٠- الإيضاح في علوم البلاغة:٢١٢وما بعدها.

٣١- سورة هود: الآية: ٤٣.

٣٢- سورة الطارق: الآية: ٦.

٣٣- سورة الحاقة: الآية: ٢١.

٣٤- سورة العنكبوت: الآية: ٦٧.

٣٥- شرح اختيارات المفضل: ٢/ ٧٨٠، نسب البيت للحارث بن وعلة، تترى: يتبع بعضها بعضاً، أثائج: جماعات، الأحمس: الشديد، فاجر: يركب الفجور.

٣٦- سورة مريم: الآية: ٦١.

٣٧- تأويل مشكل القرآن: ٢٩٦/ ٢٩٨.

٣٨- العمدة: ٢/ ١٠٣٦.

٣٩- ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ٣١. في البلاغة العربية: د: عبد العزيز عتيق:٣٣٧ وما بعدها.

٤٠- سورة الأعراف:الآية: ١٩٩.

٤١- تأويل مشكل القرآن:٣/ ٤/ ٥.

٤٢- ينظر: الصناعتين: ١٧٩ وما بعدها.

٤٣- ينظر: المثل السائر: ٢/ ٧١ و ١٢٥ وما بعدها.

٤٤- تحرير التحبير: ٤٥٩ وما بعدها.

٤٥- الإيضاح في علوم البلاغة:١٤٣، ينظر: في البلاغة العربية: د. عبد العزيز عتيق: ١٤٢

٤٦- سورة يوسف: الآية: ٨٢.

٤٧- سورة البقرة: الآية: ٩٣.

٤٨- سورة البقرة: الآية: ١٩٧.

٤٩- سورة الإسراء: الآية: ٧٥.

٥٠- شرح أشعار الهذليين:١٢٦٨/٣، البيت للمتنخل الهذلي، يريد يمشي بيننا صاحب حانوت، من الخرس الصراصرة: يريد أعجمياً من نبط الشأم، القطاط: الجعاد، والواحد: قطط: وهو أشد الجعودة.

٥١- شرح أشعار الهذليين:٤٦/١. تَوصَّلُ بالرُّكبانِ: يعني الخمر، تولف الجيران: يحب بعضهم بعضاً، الرباب: القداح.



٥٢- شرح أشعار الهذليين:٤٨/١. البيت لأبي ذؤيب الهذلي، أتوها: يريد أهل الخمر، تكفت: تقيض، ساغ شرابها: طاب لهم وجاز.

٥٣- ديوان كثير عزة: ٣٩٦.حزيت: رفعت حزاها؛ أي الآل، حزم فيد: موضع، نطاة: عين ماء تسقي بعض نخيل خيبر، الرقال: جمع رقلة؛ وهي النخلة إذا ارتفعت فوق اليد.

٥٤- تأويل مشكل القرآن: ٢١٠/ ٢١٢/٢١١.

٥٥- سورة الواقعة: الآية: ١٨/١٧.

٥٦- سورة الواقعة: الآية: ٢٢/٢١/٢٠.

٥٧- سورة يونس: الآية: ٧١.

٥٨- لسان العرب: (زجج/ قلد / علف) الرجز بلا نسبة.

٥٩- ديوان الرّاعي النميري: ٢٦٩.والرّواية فيه: وهزة نسوة من حي صدق == يزججن الحواجب والعيونا

٦٠- تأويل مشكل القرآن: ٢١٢/ ٢١٤/٢١٣.

٦١- سورة الرعد: الآية: ٣١

٦٢- سورة النور: الآية: ٢٠.

٦٣- ديوان امرئ القيس: ٢٤٤. ورواية صدر البيت فيه: أجدَّكَ لو شيء أتانا رسوله==

٦٤- سورة آل عمران: الآية: ١١٣.

٦٥- شرح أشعار الهذليين: ١/ ٤٣، ورواية صدر البيت: عصاني إليها القلب إنّي لأَمْرِه

٦٦- تأويل مشكل القرآن: ٢١٥/٢١٤.

٦٧- سورة آل عمران: الآية:١٠٦

٦٨- سورة السجدة: الآية: ١٢.

٦٩- سورة البقرة: الآية: ١٢٧ .

٧٠- ديوانه:٢/ ٨٩٧. الخذا: استرخاء الأذنين.

٧١- ديوانه: ١١٦.

٧٢- تأويل مشكل القرآن: ٢١٦/ ٢١٧.

٧٣- سورة ق: الآية: ١-٣.

٧٤- سورة النازعات: الآية: ١-٦.

٧٥- تأويل مشكل القرآن: ٢٢٣/ ٢٢٤. انظر صوراً أخرى من الحذف اختصاراً مثل: حذف لا، والإضمار لغير المذكور، وحذف الصفات: ٢٢٥- ٢٢٨.

٧٦- سورة فاطر: الآية: ٨ .

٧٧- ديوان الشنفرى: ٤٨، والرّواية فيه: لا تقبروني إنَّ قبري محرمٌ == عليكم، ولكن أبشري أم عامر

٧٨- ديوانه: ١٩٩.

٧٩- تأويل مشكل القرآن: ٢١٨/ ٢١٩/ ٢٢١.

٨٠- ينظر: الصناعتين: ١٨٧ وما بعدها.



٨١- ينظر: العمدة: ١/ ٤٥٦ وما بعدها.
٨٢- ينظر: تحرير التحبير: ٤٧٥.
٨٣- ينظر الإيضاح: ١٤٥ وما بعدها.
٨٤- سورة الكافرون:الآية: ١.
٨٥- سورة الرحمن: الآية: ١٣.
٨٦- شرح اختيارات المفضل: الخطيب التبريزي:١٧٦٠/٤. والقصيدة مطلقة القافية.
٨٧- تأويل مشكل القرآن: ٢٣٥/ ٢٣٦. لمزيد الأمثلة انظر: ١٥٠.
٨٨- سورة الرحمن: الآية: ٦٨.
٨٩- سورة البقرة: الآية: ٢٣٨.
٩٠- ديوانه: ٣٢.
٩١- تأويل مشكل القرآن:٢٤٠/ ٢٤١.
٩٢- سورة آل عمران: الآية: ١٦٧.
٩٣- ديوان الشماخ: ٣٣٦
٩٤- تأويل مشكل القرآن: ٢٤١/ ٢٤٢. لمزيد من الأمثلة ينظر: ١٤٣ وما بعدها.
٩٥- ينظر: العمدة: ٢/ ٦٨٣.
٩٦- المثل السائر:٢/ ١٥٧.
٩٧- تحرير التحبير: ٣٧٥.
٩٨- الإيضاح: ١٥١.
٩٩- سورة المائدة: الآية: ١١٦.
١٠٠- سورة طه: الآية: ١٧.
١٠١- سورة النبأ: الآية:١، ٢.
١٠٢- سورة الشعراء: الآية: ١٦٥.
١٠٣- تأويل مشكل القرآن: ٢٧٩/ ٢٨٠.
١٠٤- ينظر: البديع: ٦٢.
١٠٥- الصناعتين: ٤١٢.
١٠٦- العمدة: ٦٧٠/١.
١٠٧- ينظر: تحرير التحبير: ١٣٥. وما بعدها، في البلاغة العربية: د. عبد العزيز عتيق: ٩٢ ومابعدها.
١٠٨- سورة فصلت: الآية:٤٠ .
١٠٩- سورة الطلاق: الآية: ٢.
١١٠- سورة النور: الآية: ٣٣
١١١- سورة البقرة: الآية: ٢٨٢.
١١٢- تأويل مشكل القرآن: ٢٨٠.



١١٣- الإيضاح: ١١٦، ينظر: في البلاغة العربية: د. عبد العزيز عتيق: ٧٢ وما بعدها

١١٤- البيت بلا نسبة في: جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري:٢/ ٣٧٩، مجمع الأمثال: الميداني:٣/ ١٩٣، لسان العرب: ثلب: ثَلَبَه يَثْلِبُه ثَلْباً: لامَه وعابَه وصَرَّحَ بالعَيْبِ وقالَ فيه وتَنَقَّصَه.

١١٥- سورة البقرة: الآية: ٢٣٥

١١٦- ديوان عنترة: ٢١٣.

١١٧- سورة ص: الآية: ٢٢ .

١١٨- سورة ص: الآية: ٢٣ .

١١٩- تأويل مشكل القرآن: ٢٦٣ و٢٦٦ وما بعدها.

١٢٠- البديع: ١٦٤.

١٢١- ينظر: كتاب الصناعتين: ٣٨١، في البلاغة العربية: د. عبد العزيز عتيق: ٤١٣ .

١٢٢- ينظر: العمدة: ١/ ٥١٣ وما بعدها.

١٢٣- المثل السائر: ٢/ ١٩١.

١٢٤- ينظر: تحرير التحبير:١٤٣.

١٢٥- الإيضاح: ٢٤١.

١٢٦- سورة يونس:الآية: ٢٢ .

١٢٧- سورة الروم: الآية: ٣٩ .

١٢٨- سورة الحجرات: الآية: ٧.

١٢٩- ديوان النابغة الذبياني:١٤. العلياء: ما ارتفع من الأرض، السند: سند الجبل وهو ارتفاعه حيث يسند فيه؛ أي يصعد، أقوت: خلت من الناس وأقفرت، السالف: الماضي، الأبد: الدهر.

١٣٠- شرح أشعار الهذليين:٣/ ١٠٨١، البيت لأبي كبير الهذلي، ورواية صدر البيت فيه: يالهفَ نَفسي.... ، يقول: دفن في أرض ترابها أعفر

١٣١- سورة هود: الآية:١٤

١٣٢- تأويل مشكل القرآن:٢٨٩/ ٢٩٠.

١٣٣- البديع: ٥٨ وما بعدها.

١٣٤- الصناعتين: ٤٠٧.

١٣٥- العمدة: ١/ ٦٣٦ وما بعدها

١٣٦- المثل السائر: ٢/ ٤.

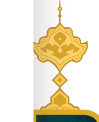
١٣٧- ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ٦٧.

١٣٨- ينظر: في البلاغة العربية: ٥٦٠.

١٣٩- سورة الذاريات:الآية: ١٠.

١٤٠- سورة عبس: الآية: ١٧.

١٤١- سورة التوبة: الآية: ٣٠.



١٤٢- ديوانه: ١٢٥. لا تَنْمِي رَمِيَّتُهُ: لا تنهض بالسهم وتغيب عنه،بل تسقط مكانها لإصابته مقتلها، لا عُدَّ مِن نَفَرِهْ: دعاء عليه على وجه التعجب.

١٤٣- تأويل مشكل القرآن: ٢٧٥وما بعدها. ينظر: الصاحبي في فقه اللغة: أحمد بن فارس: ١٥١.

١٤٤- سورة الدخان: الآية: ٢٩.

١٤٥- ديوان يزيد بن مفرغ الحميري: ٢٠٨. ورواية الشطر الثاني فيه: والبرق يلمع في الغمامة.

١٤٦- ديوان جرير: ٧٣٦.

١٤٧- تأويل مشكل القرآن:١٦٧/ ١٦٨.

١٤٨- ديوان النابغة الذبياني: ٤٦.

١٤٩- ديوان النّمر بن تولب: ٥٨.

١٥٠- ديوان قيس بن الخطيم: ٤٦. ورواية الشطر الثاني فيه: يرى قائماً من خلفها ما وراءها.

١٥١- ديوان عنترة بن شداد: ٣٣٦. ورواية صدر البيت فيه: وأنا المنيّةُ حين تشتجر القنا==

١٥٢- ديوان بشار بن برد: ٤/ ١٦٣.

١٥٣- تأويل مشكل القرآن: ١٧٣/ ١٧٤/ ١٧٥.

١٥٤- الشعر والشعراء: ١/ ١٨١.

١٥٥- العقد الفريد: ٢٠٦/٦.

١٥٦- البديع: ٦٥ وما بعدها.

١٥٧- ينظر: تحرير التحبير:١٤٧/ ١٥٨/١٥٧و٣٢١.

١٥٨- ينظر: الصناعتين: ٣٦٩ / ٣٧٨ .

١٥٩- العمدة: ١/ ٦٥٢.

١٦٠- ينظر: العمدة: ١/ ٦٤٩، ٦٥٤، ٦٦١.

١٦١- ينظر:في البلاغة العربية: عبد العزيز عتيق: ٥٠٩و٥١٨ و٥٢٣و٥٣٠.

١٦٢- البيت في ديوان طرفة بن العبد: ١٧٤، وفي العقد الفريد: ٦/ ١٢٠ و١٧٤ نُسب إلى زهير بن أبي سُلمى. وفي العمدة: ١/ ٢٣٦ نُسب إلى حسان بن ثابت.



المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١- الأصمعيات: الأصمعي، تحقيق: د. عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، لبنان، تاريخ المقدمة: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٢- الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٣- تأويل مشكل القرآن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان.

٤- تاريخ بغداد:الخطيب البغدادي، تحقيق: د.بشار عواد معروف ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م.

٥- تحرير التحبير: ابن أبي الإصبع المصري، تحقيق: د. حفني محمد شرف، القاهرة، ١٣٨٣هـ

٦- جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، دار الفكر، بيروت.

٧-ديوان الأعشى الكبير، شرح: د. محمد محمد حسين، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

٨- ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٥، دار المعارف، مصر، تاريخ الإيداع،١٩٩٠م .

٩- ديوان بشار بن برد، نشر:محمد الطاهر ابن عاشور، راجعه: محمد شوقي أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة،١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٠- ديوان جرير: (بشرح محمد بن حبيب)، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، ط٣، دار المعارف، مصر،١٩٨٦م .

١١- ديوان ذي الرّمّة، تحقيق، د. عبد القدوس أبو صالح، الجزء الأوّل، مؤسسة الإيمان، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٢- ديوان الرّاعي النميريّ، جمع وتحقيق: راينهرت فاييرت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.

١٣- ديوان رؤبة بن العجاج، تصحيح: وليم بن آلورد، دار ابن قتيبة للطباعة والنشر، الكويت.

١٤- ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، تحقيق: د. صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

١٥- ديوان الشنفرى، جمع وتحقيق وشرح:د. إميل بديع يعقوب،ط٢، دار الكتاب العربي،١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١٦- ديوان طرفة بن العبد(شرح الأعلم الشنتمري)، تحقيق: درية الخطيب/ لطفي الصقال،ط٢، إدارة الثقافة والفنون، البحرين، المؤسسة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م.

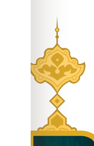
١٧- ديوان الطِّرماح، تحقيق: د. عزة حسن، ط٢، دار الشرق العربي، بيروت، حلب،١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٨- ديوان عنترة بن شداد، تحقيق: محمد سعيد مولوي، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، د.ت.

١٩- ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: د. ناصر الدين الأسد،ط١، دار صادر، ١٩٦٧م.

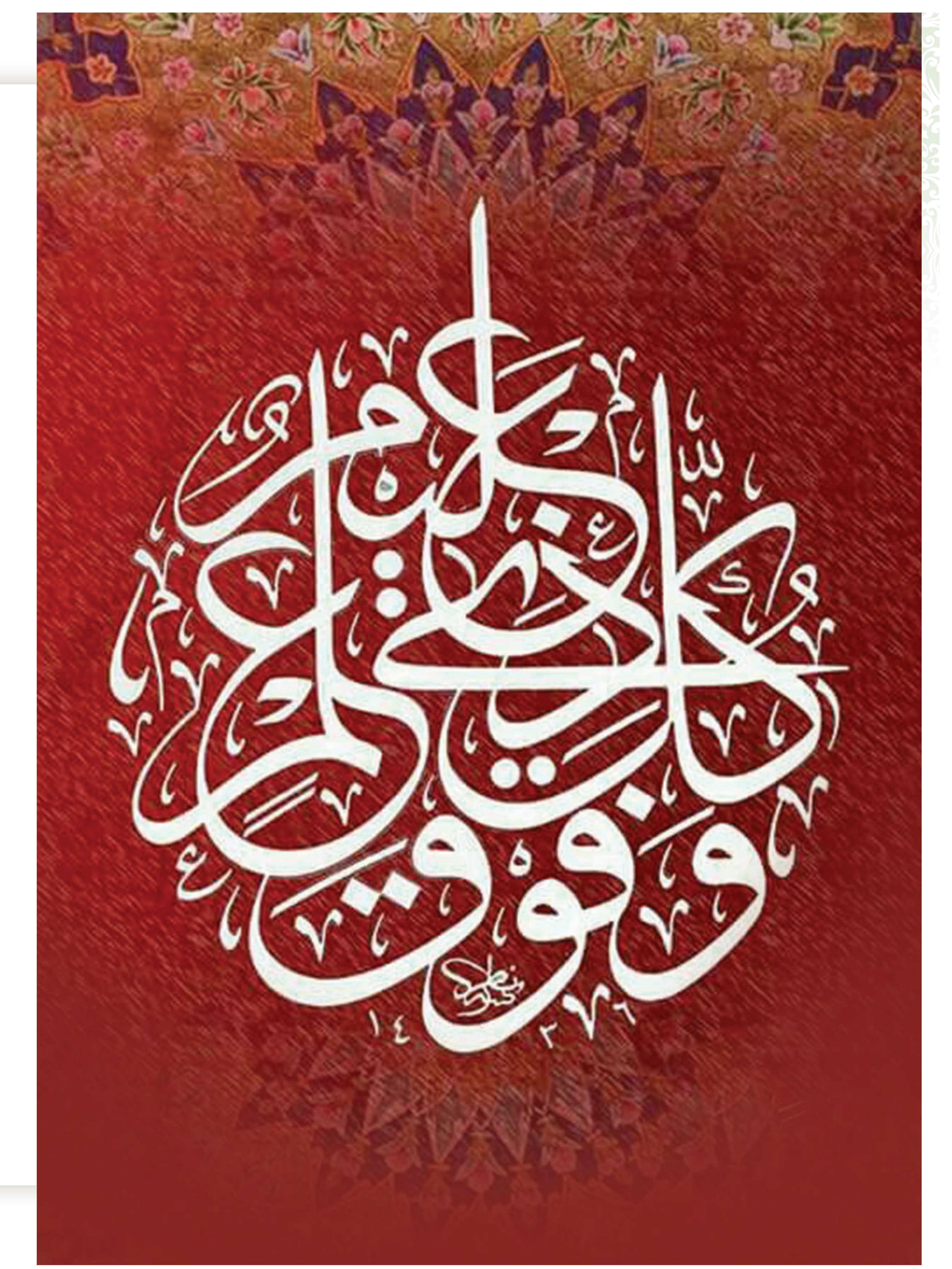
٢٠- ديوان كثيّر عزة، جمع: د.إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٢١- ديوان النابغة الذبياني: تحقيق: محمد أبو الفضل



إبراهيم، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٨٥م.
٢٢- ديوان النَّمر بن تولب، جمع وتحقيق: د. محمد نبيل طريفي، ط١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠م
٢٣- ديوان يزيد بن مفرغ الحميري، جمع وتحقيق: د. عبد القدوس أبو صالح، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢٥م.
٢٤- شرح اختيارات المفضل: الخطيب التبريزي، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٢٥- شرح أشعار الهذليين(صنعة السكري)، تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، مراجعة: محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، د, ت.
٢٦- الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر،ط٢، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٨م.
٢٧- الصاحبي في فقه اللغة العربية:أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، ط١،نشر: محمد علي بيضون، ١٤١٨ هـ-١٩٩٧م.
٢٨- الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي/محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، دار الفكر العربي، تاريخ الإيداع: ١٩٧١م.
٢٩- العقد الفريد : أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: د. مفيد محمد قميحة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
٣٠- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: د. محمد قرقزان، ط٢، مطبعة الكاتب العربي، دمشق،١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٣١- في البلاغة العربية: د.عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.
٣٢- الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد أحمد الدّالي، ط٣، مؤسسة الرسالة،١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٣٣- لسان العرب، ابن منظور.
٣٤- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى، عارضه بأصوله: فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٣٥- مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، تاريخ المقدمة: ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
٣٦- مراتب النحويين: عبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
٣٧- وفيات الأعيان: ابن خلكان، تحقيق:د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.




وفوق كل ذي علم عليم



أسلوبيةُ المفردة القرآنية
بين وحدة الصفة وتعدد الموصوف
صفتا (العظيم والكبير) أنموذجاً

The Stylistic of the Qur'anic Singularity Between the adjective unit and the prescribed pluralism The Adjectives (The great and the tremendous) is a model Preparation

أ.م.د صباح عيدان حمود
كلية التربية – جامعة ميسان
Dr.Sabah Idan Hamoud
College of Education - University of Maysan

كلمات مفتاحية : الأسلوبية / القرآن الكريم / الوحدات اللغوية / التوصيف





ملخص البحث

استنتج هذا البحث عدة امور تخص أسلوبية المفردة في القرآن الكريم منها أن الأسلوبية كمنهج علمي تعد اليوم من أهم الوسائل التي تدرس النص القرآني لبيان دلالته التي أراد لها مبدعها أن تكون خالدة ومعجزة، وأن أسلوب القرآن دقيق في توظيف المفردات، ويسعى دائماً إلى توسيع المعنى في سياق الاستعمال؛ ليفرز دلالات غير متوقعة تكون مدعاة للتفكر والتدبر، وهو متفرّد بوصفه للحقيقة المطلقة الشاملة فوق المتغيرات الزمانية والمكانية، فيصف الأشياء وصفاً دقيقاً ليستوعبها العقل، ويشير الى أشياء قد يقف الإدراك أمامها ولا يتجاوز محاولة الإيمان بها كما هي، دون المساس بها وعلى الرغم من الترابط الدلالي بين صفتي العظيم والكبير ،تبين أن القرآن استعملهما في سياقاتهما الخاصة بكل واحدة منهما وبناء على ذلك لابد من أن تتضافر مع الصفتين محل البحث صفة العلو لتؤهلهما لوصف الباري عز وجل، وهذا يعزز حتمية الذكر المزدوج بينهما في التصديق لقراءة القرآن الكريم والله من وراء القصد .



Abstract

This research concluded several things concerning the stylistic singularity in the Holy Quran. Stylistic as a scientific method is today one of the most important means that study the Qur'anic text to show the significance that its creator wanted to be immortal and miraculous, and that the style of the Qur'an is accurate in the use of vocabulary. The context of use; to produce unanticipated signs of thought and thought, which is unique as the absolute truth over all temporal and spatial variables, describes things accurately and to be understood by the mind, and refers to things that may stand in front of them and does not exceed the attempt to believe it as it is, In spite of the semantic connection between the great and the tremendous adjectives, it was found that the Qur'an used them in their respective contexts. Therefore, it is necessary to combine with the two attributes in question to qualify them to describe the Almighty. And the God of the intent behind .

المقدمة

تُعدُّ الأسلوبية في الوقت الراهن عِلماً مهماً للكشف عن معالم التركيب، وبيان دور المفردة فيه؛ لأنها تعمل بطرائق علمية لتحليل الخطاب وانتاجه، فحملت على عاتقها بيان المعالم التأثيرية واللافتة في النص، بل بيان كيفية حصول ذلك التأثير، متجاوزة المعيارية والقواعد التي فرضتها علوم البلاغة القديمة في دراسة النصوص وتحليلها ، ومعتمدة على وصف معطيات الخطاب منظوراً له من حيثيات المبدع والمتلقي اضافة الى النص نفسه؛ لأن الأسلوبية اليوم ((تركّز على فهم النص من خلال لفتها لإدراك علاقاته الداخلية، وللكشف عن قيمة بنيته الفنية التي يتجلى فيها تحوّل الحقائق اللغوية الى قيم جمالية، وهي تنحو منحىً علمياً من حيث أن معطيات موضوعها تتجوهر حول مادة مجردة هي اللغة))[١] نعم. فالأسلوبية بهذا تكون علماً ومنهجاً لفهم النص بوساطة الكشف عن العلاقات الترابطية بين مفرداته داخل التركيب، أمّا القيم الجمالية فهي خاضعة لذوق النقاد ومستوياتهم المعرفية التي لا يشكّ أحدٌ باختلافها وتفاوتها على وفق اختلافهم في مستويات التلقي.

ومع إيماننا بأن النص القرآني معجزة ثابتة في بنية الألفاظ؛ لأن نصيته محفوظة: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) ، وهو(قطعي الصدور)، أي أن مبدعه هو الله تعالى، ﴿ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾(الحاقة: ٤٣) ودلالته متحركة (ظنيّ الدلالة) ،أي أن دلالة مفرداته وتراكيبه تصلح لكلّ متلقٍّ في كلِّ زمان ومكان، وتحمل دلالاتٍ واسعة في بنية عميقة يتجاوز بعضها طاقة العقل الإنساني واستيعابه؛ فاختص تأويله في الله تعالى والراسخين في العلم؛ لأنه ليس بشعر شاعر ولا بنثر كاهن، ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ . وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾(الحاقة:٤١ - ٤٢).

فنحن إذن بين يديّ((نصٍّ لا يُسمّى، أو لا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته. إنه نصٌّ لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومبادئ محددة، وإنّما معياره داخليّ فيه... لا يُدرك معناه، ولا يبدأ ولا ينتهي... يتجلى في زمان ومكان، متحرك الدلالة، مفتوح بلا نهاية)) [٢] .

فأسلوب القرآن متفرّد بوصفه للحقيقة المطلقة الشاملة فوق المتغيرات الزمانية والمكانية، وما يدركه العقل البشري وما لا يدركه، فيصف الأشياء وصفاً دقيقاً ليستوعبها العقل، ويشير إلى أشياء قد يقف الإدراك أمامها ولا يتجاوز محاولة الإيمان بها كما هي، دون المساس بها. فالنص القرآني يختلف عن النص البشري بكلِّ أجناسه؛ لذا ينبغي لدارس هذا النص ملاحظة تلك الخصوصية ودراسته دراسة خاصة تختلف عن دراسته للنصوص الأخرى؛ لأن ديمومة الخطاب القرآني تقتضي مناسبته لكلِّ العصور، وهذا يتضح من استشرافه لحالات المستقبل؛ فالبعد الاستشرافي فيه، هو الذي يمدُّه بصفة الديمومة تلك. وفي الخطاب القرآني بنى نصية كبرى، استحقت أن تحظى بدراسات مختلفة، نظراً للحضور الدلالي المكثف الكامن فيها، وهذه البنى تجدُ ملامحها الأسلوبية في مفرداتها التي شكّلت النسيج المتلاحم والمتوائم في البنية النصية القرآنية المعجزة.

فلا يمكن بحال ان ندرس النص القرآني على وفق آليات معرفة شخصية مبدعه لعكس انفعالاته وتأثره؛ لأن هذا لا يتناسب ومقام الربوبية، والألوهية



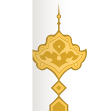
التي نؤمن بها ونعتقدها، وبذلك يتوجّه التركيز في دراستنا على وصف المبدع لنفسه ، والتأثير العاطفي والوجداني الذي يتركه الأسلوب في استعمال المفردة على شخصية المتلقي ، وما يحدثه من أثر تعليمي أو إمتاعي او تربوي فيه، و التوسع في بيان العلاقة بين الأسلوب والقارئ أو المتلقي. [٣] وسيكون ذلك على وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: وفيه نمهّد لما يأتي:

١- التوظيف الأسلوبي للمفردة القرآنية :

تطورت الدراسة الأسلوبية في مراحلها المختلفة إلى الخوض في المجالات التداولية التي تلحّ في استخراج السمات الأسلوبية المتمثلة من الوحدات اللغوية (المفردات) . فهناك من يتجه إلى التعمّق في النص ذاته لاستخراج الثيمات الانعكاسية فيه، التي تمثّل وقائع معرفية مختلفة, فالأسلوب في هذه الحالة يقوم على مبدأ التضمّن الذي يدلُّ على أن هناك وظيفة انعكاسية تحملها المفردة على وفق نسجها في التركيب الذي يفرضه السياق[٤] ، فالمفردة الواحدة تحمل معاني معجميّة خاصة بها، ووظيفة المعاجم كما هو معروف ((أن تنسب الى كلّ مفردة من هذه الكلمات أكثر من معنى ، وتظلّ معاني كلّ كلمة موضع احتمال حتى توضع في سياق نص تحدد لها واحداً من المعاني)) [٥] ، ممّا يعطيها من السعة الدلالية و القدرة على أن تعطي معانيَ جديدة على وفق انسجامها داخل النصوص المختلفة . فهي إذن ذات قدرات خاصة تتحلى بها قبل دخولها ساحة التركيب؛ فحينها تخرج المفردة عن صفاتها المعجمية إلى ثوبها الجديد في داخل التركيب، الذي يفرض عليها معنى سياقياً قد لا يبتعد كثيراً عن واحد من تلك المعاني المعجمية، ولكنه يصبح المعنى الملائم للسياق، فـ ((لا تتفاضل الكلمات من حيث هي ألفاظ مفردة، بل من حيث نسجها ودرجة التلاؤم بين معناها ومعنى اللفظة التي تسبقها والتي تليها)) [٦] . ويكون ذلك كلّه داخل النص، فإذا كان النص يهدف إلى بيان معنى معين، وغرض دلالي خاص؛ تفرض المفردة وجودها على بيان علاقة بينه وبين نصٍّ آخر، ربما يؤدي وظيفة سياقية أخرى .فيصير من المسلّم به أن المفردة داخل السياق كائن جديد متميز عن المفردة المعجمية ، فهي داخل النص ((تلبس لبوساً فريداً مع شحنة روحية ، ممّا يجعلها تتجاوز كونها أصوات مادةٍ معجمية)) [٧] .

والاهتمام في أسلوبية المفردة داخل النص القرآني وما تفعله هذه المفردة في إضفاء صفات وقيم دلالية جديدة للنص، وما تفرضه من علاقات داخلية في التراكيب المختلفة، أمرٌ في غاية الأهمية؛ لأن ((الكلمة في الفكر الأسلوبي التقليدي لا تعرف إلاّ ذاتها، أي سياقها هي، و موضوعها هي، وتعبيريّتها المباشرة ولغتها الواحدة الوحيدة)) [٨] ، فهي من آليات الفهم المتجدد التي يفرضها الأسلوب القرآني في اتجاه قراءات جديدة. وذلك من حيث علاقة النص بنفسه وحركته الداخلية بين مفرداته؛ فـ ((الأسلوب القرآني يتميّز بالتوظيف الدقيق المؤدي إلى السعة في المعنى بأوجز لفظٍ ، حتى أن المفردة لتكاد تتفجر مؤديةً أكثر من وظيفةٍ دلالية يستدعيها السياق، ومن هذا التوظيف الدقيق دقة الاستخدام للمفردة من خلال اختلافها مشتقة وجامدة)) [٩] . وهذا ما يلفت النظر في استعمال بعض الصفات في النص القرآني، من



جهة تعدد الموصوف واختلافه، وفي سياقات مختلفة وبيان دلالات غير متوقعة؛ لكن وجود صفة واحدة جامعة بين النصوص يجرُّ القارئ الى حتمية البحث عن وجود علاقات متبادلة بين هذه النصوص.

وسيكون هذا كلّه في إطار أحد مستويات المنهج الأسلوبي، وهو المستوى الدلالي الذي يمثّل الهدف الرئيس للدراسة. ومع إيماننا في تشعب مفصليات الدراسة الأسلوبية وتعدّدها بتعدّد مستويات النص اللغوي ،إلاّ إننا نرى أن الدراسة الأسلوبية إن أُريد لها ان تكون ناجحة؛ يفضّل ان تقتصر على دراسة مستوى واحد من مستويات النص ؛ لأن الخوض في مستويات عدّة ربما يفقد الدراسة تركيزها وجدواها ، ويكون للدارس الخيار في ملاحقة السمة الأسلوبية البارزة[١٠] . ومع هذا لا يمنع أن نعتمد المستويات الأخرى في البحث عن القيم الدلالية التي توحي بها بعض التراكيب في ضوء المستوى الصوتي مثلاً، او التركيبي، أو الإحصائي، أو النفسي ، أو غيرها من مستويات البحث الأسلوبي المعروفة.

لذا سيعتمد البحث على آلية الاستقراء والإحصاء لصفتي(العظيم والكبير) وموصوفاتهما، وبيان الاختلاف في نوعية الموصوف وتعدده ووحدة الصفة، أو بالعكس. وهذا ما يتّضح في هذا الاستعمال المشترك في بيان صفة المبدع نفسه مع موجودات أخرى توصف بهذه الصفة نفسها، ثم استنباط معالم التأثير في المتلقي وبيان كيفيته، ومن ثم الكشف عن القيم الجمالية- التي تنسجم مع الدلالة- التي أرادها مبدع النص أن تكون حاضرة لإكمال دائرة الإعجاز الذي تبناه والتزمه النصُّ القرآني ومبدعُه.

٢- الترابط الدلالي والأسلوبي بين الصفتين (العظيم والكبير)

لقد تبيّن من خلال استقراء الآيات القرآنية التي وجدت فيها هاتان الصفتان، أنهما أُستعملتا وصفاً لموصوفات متعددة ومختلفة ومتباينة. وقد يثير استعمالهما هذا نوعاً من التساؤلات عند المتلقي ، و محور هذه التساؤلات هو: كيف استطاعت هذه الصفة أو تلك أن تنسجم دلالياً مع هذه الموصوفات المختلفة والمتباعدة حتى من جهة وجودها؟ وهل أكملت دورها في التركيب ووفّت حقّ الدلالة المبتغاة داخل السياق التركيبي؟

والإجابة عن هذه التساؤلات تعتمد على الكشف عن المنبهات الأسلوبية التي أخرجت المفردة داخل التركيب عن مقتضى الظاهر من جهة استعمال اللفظ ، أو دلالة المصطلح عليها في الوضع. وهي خاصية أسلوبية من خواص النظم القرآني، لما فيها من دقة في البناء اللغوي وقصدية في الدلالة. وإليها يعود جانب من إعجازه الذي أراد له مبدعه أن يكون خالداً ومتجدداً. وطبيعة البحث اقتضت ان نتعرف على دلالة المفردتين والعلاقة بينهما ؛ ليتسنى لنا الولوج في دلالتهما داخل النسيج القرآني.

كثُر استعمال هاتين المفردتين في النص القرآني، ووُصفت بهما أشياء كثيرة ومتباينة، وجدولة هذا الاستعمال اضطرتنا إلى بحث إحصائي، كانت نتيجته إن صفة(العظيم) قد وَصَفت (واحداً وثلاثين) موصوفاً مختلفاً هي: (الذات المقدسة ، والعرش الإلهي، الرب، خُلُق النبي(ص)، القرآن والعذاب، والأجر، والفوز، والخزي، والكرب، الطود ،القول، البهتان، الميل، الإثم، المُلك، البلاء، الفضل، اليوم، الكيد،



زلزلة الساعة، مشهد القيامة، عرش بلقيس، الحظ، الحنث، الظلم، الذبح، النبأ، السحر، رجل، القَسَم). وتقترب صفة الكبير دلالياً من صفة العظيم ؛ لذا نجد أنهما يشتركان في وصف بعض الأشياء كالمولى عز وجل والأجر و الفوز والفضل الإلهي، وهناك أمور وصفت بهذه الصفة(الكبير) لم توصف بصفة العظمة، وهذا أيضا ملمح أسلوبي لاستعمال المفردة يحتاج إلى تأمل في هذا التفريق الدلالي بين المفردتين. وهذا اللفت في التركيب يحتّم علينا أن نقف عند الدلالة المعجمية لهاتين الصفتين؛ ليتبين لنا مدى القدرة الدلالية التي تمتلكها كلُّ مفردة منهما لتنسجم مع صفات الأشياء ألتي وصفت بها.

فقد سجلت كتب المعجم دلالة(عظم) في أنها : أصل واحد صحيح يدلّ على كبر وقوّة . فالعُظْم : مصدر: الشيء العظيم . تقول عَظُم يعظُم عُظْماً . فإذا عظم في عينيك قلت أعظمته واستعظمته . وعظمة الذراع : مستغلظها ، ومن الباب العظم ، معروف، سمّى بذلك لقوّته وشدّته. [11] وهو ما يثبت أن هذه الصفة صفة مشكّكة حسب التعريف المنطقي للتشكيك، أي أنها متفاوتة في القوة والضعف، والذي يبيّن هذا التفاوت هو طبيعة الموصوف وسياق الاستعمال. ومن هنا نجد أن تداخلاً بين الصفتين من جهة ذكر الكبر في معنى العظمة، وهو ما يوحي إلى قوة الترابط الدلالي بين المفردتين.

أمّا صفة الكبير فهي من الأسماء المتضايفة، أي: التي تُقاس عند اعتبار بعضها ببعض، فالشيء قد يكون صغيراً في جنب شيء، وكبيراً في جنب غيره، وأصل ذلك أن يُستعمل في الأعيان، أي في الأمور الخارجية، ثم استُعير للمعاني الذهنية، نحو قوله تعالى: ﴿ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً ولا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها ﴾(الكهف: ٤٩)، وقوله تعالى:﴿ ولا أَصْغَرَ مِنْ ذلِكَ ولا أَكْبَرَ ﴾(سبأ: ٣)[12].

فالكِبَر والصِغر أمران متقابلان ، فالكبير يمكن أن يكون صغيراً بالنسبة إلى ما هو أكبر منه. وأمّا العظيم فيقابله الحقير: فيلاحظان في أنفسهما ومن حيث هما، ولا يجتمعان في مورد واحد وإنّهما ضدّان ، وكلّ من الصغير والكبير قد يكون بلحاظ نفسه ومن حيث هو عظيم أو حقير. [13]

وكذا نجد أن بين الصفتين عموماً وخصوصاً من جهة الموصوف بهما، فقد يشتركان في وصف أمر واحد، وقد تستقلّ أحداهما عن الأخرى بوصف أشياء بعينها. ويمكن بيان هذه العلاقة في المبحثين اللاحقين.

المبحث الثاني: أسلوبية المفردة في لسان المبدع

١ - أسلوبية وصف الذات المقدسة:

عند استقراء الآيات الكريمة التي تكلّمت عن الذات المقدسة ، لم نجد أن لفظ الجلالة (الله) قد وصف بصفة العظيم لوحدها مجردة عن الاقتران بغيرها من الصفات إلاّ في مرة واحدة، محْكيّة عن لسان خزنة أهل النار، وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ﴾(الحاقة: ٣٣) ، ولم نجد أنه وُصف بصفة (كبير) لوحدها. بل نجد أنها اقترنت بصفات أخر كما سيأتي.

في حين أن ضمير المفرد الغائب - الذي يدلّ على الذات المقدسة – هو من وُصف بالعظمة مقترناً بصفة (العليّ) مرتين مع تقدم صفة العلوّ وتأخر صفة العظمة، وذلك في آيتين فقط ، في قوله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْض ولَا يَؤودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾(البقرة ٢٥٥)، وفي قوله

تعالى: ﴿ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾(الشورى:٤)، فلم يكن الوصف للفظ الجلالة مباشرة وإنما كان لضمير الغائب المفرد، ويلاحظ أن هاتين الصفتين استعملتا في سياق الكلام عن الملكية المطلقة للسماوات والأرض، بدلالة سعة الكرسي الذي فيه إشارة إلى هيمنة مطلقة وملك دائم ، و كذلك بدلالة (لام الجر) في (له) التي تفيد الملكية ، وهو ما فيه انسجام دلالي واضح بيّن علوّ السماوات، وعظمة الأرض، فقد فرض أسلوب الوصف وسياق الحال في أن يكون هناك تساوق دلالي وتناسق أسلوبي بين الصفة والموصوف. ولم نجد أن هاتين الصفتين(العلي والعظيم) مع بعضهما، استعملتا مقترنتين في وصف شيء آخر، بل اختصتا به تعالى . وهو ما يثبت خصوصية الاقتران بينهما في ذات الموصوف، فلا يستحقّ شيء آخر أن يُوصف بهما غير الذات المقدسة.

والحال نفسه يتكرر في وصفه تعالى بصفة الكبير، فنجد أنها اقترنت مع صفة العلوّ أيضاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾(الحج ٦٢) ، وفي قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾(لقمان ٣٠) وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ (سبأ ٢٣). وما يمكن تسجيله للتفريق بين أسلوبية الوصف التي أُعتمِدت في الصفتين، هو السياق الذي استعملتا فيه، فصفة العظيم انساقت مع ذكر مُلك السموات والارض. في حين نجد أن صفة الكبير قد ذُكرت مع سياق وصف الله تعالى بأنه هو الحق، أو مع قول الحق، أو مع ما يتعلق بعالم الغيب . ولكنه مع هذا لم يتوجّه الوصف للفظ الجلالة بصورة مباشرة؛ بل كان لضمير الفصل. واقترنت مع صفة العلو التي لا تنفك عن الحقّ. أمّا في قوله تعالى: ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ ﴾ (غافر ١٢)، نجد أن الوصف باشر لفظ الجلالة؛ لأنه يتعلق بالحكم الذي يصدر عنه تعالى في الفصل بين كفر هؤلاء القوم وإيمانهم بالشرك.

واللافت أيضاً أن صفة العليّ كانت متقدمة دائماً على صفتي الكبير والعظيم في التركيب الوصفي، وهي في قالبٍ صرفيٍّ واحد(فعيل) ؛ وذلك لأن تقدم صفة العليّ ،لما فيها إشعار بمعنى طولي، يقتضي وجود من هو أدنى مرتبة منه في مستويات العلوّ؛ فيكون إثباته مقدما. في حين أن العظيم تُشعر بمعنى ثابت، لا ينازعه فيه غيره في ملك السموات والارض، يقتضي تقديم وتثبيت وصف العلو ثم إثبات العظمة. وهذا ما تبين في الآيات السابقة. إلاّ إننا نتفاجأ في آية واحدة نجد تأخر صفة العلو عن صفة الكبير، ولكن هذه المرة في صيغة صرفية أخرى، هي صيغة(متفاعل)، وذلك في قوله تعالى: ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ ﴾(الرعد ٩) ، ويبدو أن هنا لفتا أسلوبيا جديداً يحتّمه سياق الوصف، واستعمال صيغة جديدة؛ يتبين من خلال ذكر صفة أخرى سبقتهما هي: عالم الغيب والشهادة، وفي الحقيقة بعد استقراء آراء المفسرين؛ لم أجد أحداً منهم حاول أن يجد مسوغاً لهذا التقديم لصفة الكبر على صفة العلو، أو استعمال صيغة(متفاعل)، إلاّ

عند صاحب الميزان فأنه التفت إلى هذه المغايرة؛ لأنه يرى أن وجود الصفتين له علاقة بوجود الغيب والشهادة وذلك بقوله: ((لأن مفاد مجموع الاسمين، إنه سبحانه محيط بكلٍّ شيء، متسلطٌ عليه، ولا يتسلط عليه ولا يغلبه شيء من جهةٍ البتة، فهو يعلم الغيب كما يعلم الشهادة، ولا يتسلط عليه ولا يغلبه غيب حتى يعزب عن علمه بغيبته، كما لا يتسلط عليه شهادة، فهو عالم الغيب والشهادة؛ لأنه كبير متعال)) [١٤] . فقد ربط بين علم الغيب والشهادة وبين الوصف بالصفتين، وحاول أيضاً أن يجد تعليلاً دلالياً يسوغ وجود صفة المتعال، فيقول: ((فهو سبحانه عليّ ومتعال، أمّا انّه عليّ فلأنه علا كلَّ شيء وتسلّط عليه، والعلو هو التسلط. وأمّا انّه متعال؛ فلأن له غاية العلوّ؛ لأن علّوه كبير بالنسبة إلى كلّ علوّ، فهو العالي المتسلط على كلّ عالٍ من كلِّ جهة)) [١٥] ، فصفة المتعال بهذه الصيغة جاءت لتعزّز الوصفين السابقين (عالم الغيب والكبير)، فهما في حالة علوٍّ مستمر؛ لأن صيغة (متفاعل) فيها من دلالة الاستمرار والمشاركة ، فالمتعال ((هو المستمرّ في العلوّ ، فانّ المفاعلة والتفاعل يدلّان على الاستمرار ، والاستمرار في العلوّ يناسب ذكره بعد ذكر اسم الكبير، لا قبله)) [١٦] . ولا تخفى هنا ملاحظة الجانب الصوتي، ومراعاة الفاصلة في استعمال هذا الوزن الذي حُذفت عينه في الاستعمال، ليأتي هذا التجانس الصوتي بين الفواصل متوائماً مع المستوى الدلالي، بلا خدش للمعنى المراد من استعمال المفردة، فجاءت بالفواصل كلمات متساوية مع مفردة (متعال) من جهة الوزن والصوت ، كـ (مِنْ وَالٍ ، الثقال، المحال، في ضلال، الآصال) لما ينطوي عليه هذا التكرار لصوت المدّ واللام من إمكانات تعبيرية هائلة في التنغيم والايقاع والكثافة والتكرار، وطرق الأداء الصوتي يسوّغ تقديم صفة الكبير عليها ، ((فالفاصلة تضفي على النص قيمة صوتية منتظمة ... فهي بمثابة محطة لتزويد القارئ بنفس جديد ، ومن جهة أخرى إحساسه أثناء الوقوف عندها، بأنه يقف لدى معلم من معالم السياق المتصل، ورائق الإيقاع وروائع المعنى)) [١٧] وهو ما يشكّل تناسقاً صوتياً يعطي بعداً جمالياً يعضّد البعد الدلالي الذي بيّنه البحث.

ونستنتج ممّا مضى: أن الصفتين بينهما عموم وخصوص من جهات عدة، وذلك في:

- اشتراكهما بالاقتران والتضامّ مع صفة (العلي)؛ لما تتمتع به هذه الصفة من القدرة على الانسجام الأسلوبي والدلالي مع هاتين الصفتين في وصف الذات المقدسة.

- وافتراقهما في سياق الكلام الذي ذكرتا فيه؛ لذا فإن التفريق الذي ذهب اليه أصحاب اللغة والتفسير؛ له وجوه قد تكون مقبولة ، فيقول أحدهم : ((ثمّ إنّ العظيم أقوى مرتبة وأرفع درجة من الكبير، فانّ الكبير يقابله الصغير، وبانتفاء الصغر يتحقّق مفهوم الكبر، وهذا أهون من تحقّق مفهوم العظمة ، فذكر العظيم يدلّ على مرتبة رفيعة ، ولا يذكر الكبير إلّا في مورد يراد فيه مطلق الرفعة والكبر)) [١٨] ، من هنا نجد أن مقام الربوبية لم يُوصف بصفة الكبير، لكّنه وُصف بصفة العظيم؛ لأنها دلالياً تنسجم مع هذا المقام الذي فيه الهيمنة على جميع عالم الوجود، وهو أعلى درجات الرفعة والسمو.

في حين اقترنت العظمة مع مقام الربوبية في ثلاث آيات وبتركيب واحد: ﴿ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾

(الواقعة: ٧٤و ٩٦) والحاقة :٥٢ ، ويُلاحظ على هذا التركيب، من جهة الوظيفة النحوية احتمالان:

١- احتمال أن يكون الوصف لمفردة (الاسم)، فالعظمة حينها تكون صفة للاسم، ومعلوم أن الاسم غير المسمى، كما ثبت ذلك عند أكثر أصحاب التفسير. [١٩] فلا تكون حينها مفردة (العظيم) صفة للذات المقدسة؛ بل هي صفة للاسم وليست للربوبية.

٢- أن تكون صفةً لمقام الربوبية – وهو الأقرب - فيكون هذا المقام هو الموصوف بصفة العظمة، وليست الذات الإلهية. فهذه الصفة غير قادرة على ان تستوعب الوصف للذات الإلهية مفردة؛ لأنها تحتاج لأن تقترن بصفة (العليّ) كما تبين سابقاً.

ومن هنا نستنتج أمورا مهمة: أن صفة العظمة لله تعالى لكي تصحّ في وصف المولى تحتاج إلى مقامين: مقام العلوّ معها، وذلك في سياق الهيمنة على السماوات والأرض، ومقام الربوبية أيضاً في سياق وجوب إظهار العبودية بوساطة التسبيح له تعالى؛ وذلك حتى لا يتوهم القارئ أن صفة (عظيم) التي وُصفت بها أشياء كثيرة ومتباينة؛ هي عينها التي وُصفت بها الذات المقدسة؛ لذا نجد أن الذكر الخاص بالركوع في الصلاة، مثلاً هو:(سبحان ربي العظيم وبحمده) ، فالتسبيح لمقام الربوبية التي توصف بالعظمة، ويتبعها ذكر السجود الذي يجمع مقام الربوبية بصفة العلو (سبحان ربي الأعلى وبحمده).

من هنا تبين أن المسألة فيها بعدان:

الأول: دلالي، وهو أنّ تضام صفة العلوّ وتلازمها مع الصفتين، فيه دلالة مهمة للتفريق بين وصف الذات المقدسة بهاتين الصفتين ووصف الأشياء الأخرى التي توصف بهما، فهو مع وصفه بهاتين الصفتين لكنّه يتعالى بهما عن غيره ، وهنا تبرز مكامن دقة الأسلوب وأسراره للنص القرآني في اختيار المفردة التي تأتي وصفاً لله تعالى .

والثاني: من التوجيه النحوي الوظيفي؛ يُحتمل أن الصفتين ليستا وصفاً للذات المقدسة بصورة مباشرة، بل هما وصف للعلوّ، فيكون التوجيه النحوي الجديد ليس من باب تعدد الوصف - سواء أكان الوصف خبرًا أم نعتاً – بل هو من باب وصف صفة بصفة أخرى. وهو واضح من الآيات التي مرّ ذكرها.

وهكذا نرى إن أسلوبية التركيب القرآني، أعطت بعداً دلالياً جديداً لهذه المفردة في التركيب الخاص بالكلام عن الذات المقدسة؛ فاذا ذُكر لفظ الجلالة أو ما يدلُّ عليه من الضمائر، يُوصف بالعلوّ والعظمة معاً؛ وهو ما يفرض علينا موقفاً عملّياً عند التصديق في خاتمة التلاوات القرآنية، وهو أن لا نهمل صفة العلوّ، فيُستحسن أن نقول: (صدق الله العلي العظيم) ، لكي يتطابق ذلك مع أسلوبية المفردة في التركيب القرآني ، إذ استعملت في هذا التركيب على لسان المبدع نفسه ، وأمّا الله العظيم ؛ فإنها جاءت مرة واحدة ، ولم تكن على لسان المولى جلّ وعلا؛ ليتناسب هذا الذكر مع علوّ القرآن على باقي الكلام، وعظمته في عرض الحقائق الكونية، وهو الذي وصفه مبدعه في قوله: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾(الحجر: ٨٧).

٢- أسلوبية وصف المتقابلَين:

تُعدُّ المقابلة بين بعض الأشياء طريقاً مهماً للكشف الدلالي والأسلوبي، فالمتضادان مثلاً يعرف أحدهما بالآخر حتى قيل: الأشياء تُعرف بأضدادها، فالعذاب مثلاً يقابله الأجر، وكذلك يكون الفوز ضداً للعذاب ،



وقد وصفت هذه الأمور الثلاثة بصفة العظمة، فقد وُصف العذاب مثلاً في خمس عشرة مرة ، وفي قباله وصف الأجر بالعدد نفسه من المرات، وكذلك الفوز ايضاً وصف بالعدد نفسه.

وهذا التساوي في وصف هذه الأشياء المتقابلة؛ يُنبئ عن مدى دقة الأسلوب القرآني في الموازنة بين المفردات التي يخاطب الله تعالى بها عباده، وهي بينها هذا التضاد في المعنى، إذ أن العذاب العظيم يتطابق بالكمِّ مع الأجر العظيم، ويتعدّاه إلى الفوز العظيم بالكميّة نفسها. والرسالة واضحة للمتلقي وهي: إنه بقدر ما يكون هناك عذابٌ عظيم، هناك أجرٌ يقابله في الصفة والمقدار، ومع الأجر هناك فوز عظيم أيضا موصوف بذات الصفة والمقدار.

وهذا فيه من التوزان الدلالي الذي يُطمئن القارئ عن عدالةٍ مطلقةٍ، يحقّقها الخطاب في وصف الأشياء التي لها علاقة بمتلقي النص القرآني من الثواب والعقاب، بما يحفّز هذا المتلقي من السعي وراء الأجر والفوز، مبتعداً عن العذاب. وهذا يمكّننا أن نسمَهُ بسمة: أسلوبية التوازن العددي، وكثيراً ما أثبتت الدراسات عن الإعجاز القرآني هذا النوع من التوازن في استعمالات النص القرآني.

وفي مقابل ذلك نجد أن صفة الكبير لها مدلول أسلوبي جديد عند وصف هذه الأشياء، فالأجر قد يوصف بالعظمة تارةً، وبالكبر تارةً أخرى، ولكن الأجر العظيم له مقام خاص به ؛ فهو يُعطى للمحسنين والمتقين، كما في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾(ال عمران:١٧٢)؛ وذلك لأن الاحسان والتقوى لهما مراتب متقدمة في حياة المؤمن؛ لما فيهما من جانب التطوع. كما نقرأ في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾(الحجرات ٣).

في حين يُمنح الأجر الكبير إلى مقام آخر، وهو مقام الصابرين والعاملين الصالحات والمؤمنين، كما في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (هود: ١١)، وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾(فاطر ٧)، وكذلك في قوله: ﴿ إِنَّ هَذَا القرآن يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾(الاسراء ٩)، فهنا نجد أن الإيمان والعمل الصالح فيهما تكليف من المولى بالوجوب، وترك هذا التكليف يوجب العذاب . في حين أن الأجر يكون عظيماً للمحسن والمتقي، والإحسان والتقوى تطوع. فجاء التفريق في وصف الأجر على وفق استحقاق المأجور.

ويتأكد ما ذهبنا إليه في قراءة قوله تعالى: ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (الحديد ٧)، فيلاحظ أن السياق الذي جاء بصفة الكبير سياق أمر في الأفعال: (آمِنوا) و(أَنفقوا)، والأمر دلالته المباشرة تدل على الوجوب، فاذا ما استجاب المأمور لهذه الأوامر يكون الثواب له أجراً كبيراً.

ولم يُوصف العذاب بصفة (كبير) إلاّ مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا ﴾(الفرقان:١٩)، ويبدو أن التذوق

الذي أُسند اليه العذاب هو في الحياة الدنيا ، أمّا عذاب الآخرة؛ فأنه غالباً ما يوصف بالعظيم.

٣- أسلوبية التفاضل بـ (أفعل التفضيل)

المعروف أن التفضيل يعني دلالياً : المفاضلة بين شيئين اشتركا في صفة معينة وزاد أحدهما على الآخر في تلك الصفة .[٢٠] وقد استعمل هذا الأسلوب كثيراً في القرآن الكريم، ومنها في الصفتين اللتين نحن بصددهما. فنرى أن أفعل التفضيل(أعظم)، لم ترد في القرآن إلاّ مرتين مضافة الى مفردة (درجة)، وقد سيقت صفةً للمؤمنين والمجاهدين والمهاجرين. وذلك في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾(التوبة:٢٠) ، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾(الحديد: ١٠) ، فمن الأوجه الدلالية التي توحيها أسلوبية المفردة هو أن صفة (أعظم) تتسامى دلالياً من حالة الفعل إلى صيغة التفضيل دون المرور بصيغة(فعيل)، وهي لازمة للدرجات التي ضمنها الله تعالى لمن يستحقها.

في حين أن صيغة(أكبر) جاءت ثمان عشرة مرة وهي صفة لأشياء مختلفة ومتباينة. وهذا فيه معلمٌ أسلوبي و دلالي مهم، وهو أن المفاضلة بالعظمة لها مقام خاص بدرجات المؤمنين، ولا يتعدى معه إلى المفاضلة بين الأشياء الأخر. أمّا صيغة أكبر فهي صالحة للمفاضلة بين الأشياء المختلفة؛ لأن هذه الأشياء قابلة للوصف بصفة الكبير أولاً ثم بعد ذلك تأتي المفاضلة بين هذه الأشياء، ويتضح ذلك في قوله تعالى:﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩)، فوُصف الإثم أولاً بأنه كبير ثم جاءت المفاضلة بينه وبين المنفعة بصيغة أكبر، وكذلك في قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾(البقرة:٢١٧) ، فهنا أيضا نلاحظ بأن القتال وصف بصفة (كبير) في بداية الأمر، ثم فُوضل بينه وبين الفتنة؛ لأن كليهما يستحق أن يوصف بصفة الكبير إذا ما قيس مع الأمور التي تقابله. وهذا لا شك يعود إلى القيمة الدلالية التي تكتنزها كلُّ صفة من هاتين الصفتين. فنجد أن خصوصية المفردة(الصفة) ودقة الدلالة السياقية المستعملة فيها؛ جعلتها تتبوأ موقعاً دلالياً خاصاً يؤهلها الى الاختيار الى سياقها التي تنسجم معه؛ لتكون هي المناسب الأوحد في سياق الاستعمال، وفرضت دلالتُها هذه أسلوبية نصيةً متميزة. فصفة (أعظم) التي جاءت بصورة مباشرة مع الموصوف، لها نكهة دلالية أسلوبية لا تملكها مفردة وصفة (أكبر) التي تساوقت مع صفة كبير، والعكس صحيح.

المبحث الثالث : أسلوبية اختلاف لسان الواصف:

ويتضح ذلك من خلال تتبع الآيات القرآنية التي ذكرت هاتين الصفتين حكاية عن ألسنة الآخرين، وفي الوقت نفسه استعملت على لسان المبدع. فقد وجد البحث أن هناك اشياءً وُصفت بهذه الصفة على لسان المولى عز وجل، فهي تحتاج إلى معرفةٍ حقيقيةٍ يتعيّن الوقوف عليها، ولا سيما أن هذه الصفة

تحمل دلالات مهمة في سياقات الاستعمال، فهي صفة للباري عز وجل، ومن أسمائه الحسنى، فعندما يُضْفيها المبدع على نعت أشياء أخرى ؛ يعني أنها حملت جزءا مهماً من الوصف، فنحن هنا بحاجة إلى معرفة استحقاق هذه الأشياء وأهميتها. وهي أمور يبّين عظمتها سياق التركيب الذي وضعت فيه، وفي الحقيقة أن هذا النمط الوصفي يعدّ ملمحاً أسلوبياً يستحق الوقوف عنده، والتدبّر في هذه الأشياء المتعددة والمتقابلة التي وُصفت بأنها عظيمة. ومن هذه الأشياء التي وصفت بلسان المبدع ولسان غيره :

١- توصيف البشر:

قد يوصف الإنسان بأنه عظيم، أو توصف بعض صفاته بالعظمة ، وهذا ورد في القرآن الكريم بوضوح لافت، فقد وصف خُلق النبي(صلى الله عليه واله وسلم) على لسان الباري مخاطباً له: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾(القلم:٤) ، ففي قوله تعالى نجد أن اثبات صفة العظمة للرسول الأكرم (صلى الله عليه واله وسلم) احتاج الى ثلاثة تأكيدات: بـ (إن)، واللام، واسمية الجملة ، كما أن التنكير للخُلق ووصفه بصفة نكرة؛ ينفعنا في عموم الوصف وتأكيده، وهذا الأسلوب مفيد للتعظيم والتصريح به للدلالة على علوّ قدره وتفرّده بذلك وتقرير حبّه في الأذهان وهو تقرير لحالة ثابتة في خلقه (صلى الله عليه واله وسلم)؛ إذ ما من أحد ولو كان كافراً إلاّ وهو يمدح الخُلق وصاحبه، لذا كان المشركون يصفونه بأنه الصادق الأمين. ويبدو أنّ وصف الخُلق بهذه الصفة كان مستعظماً من الناس؛ لذا قالوا المراد منه هو دين الإسلام ، أو هو القرآن نفسه. [٢١] وإنّما وصف الله سبحانه خلق النبي (صلى الله عليه وآله) بالعظمة ينساق مع ما وصف به القرآن نفسه ووصف عرشه تعالى؛ وذلك لبيان أنّ ذلك الخلق جامع لمكارم الأخلاق فهو عظيم بعظمة القرآن ((وهذه درجة عالية لم يتيسّر لأحد من الأنبياء .لكلّ نبيّ في الأنام فضيلة من أراد أن يرى رسول اللَّه ممّن لم يدركه من امّته فلينظر إلى القرآن فإنّه لا فرق بين النظر فيه وبين النظر إلى رسول اللَّه فكأنّ القرآن انتشاء صورة جسديّة يقال له محمّد : والأنبياء كلَّهم أنوارهم كالكواكب بالنسبة إلى نوره ومع أنّه كان غائبا عنهم استناروا من صفاء نوره)) [٢٢] ومنه وبنفس الدرجة وصف القرآن الكريم بأنه عظيم.

وفي مقاربة أخرى حين يذهب آخرون إلى أن نصيب العبد من العظمة يكون بحسب قربه من الله تعالى، ولمّا إنّ العظيم من أسماء اللَّه عزّ وجلّ بمعنى المتفوّق على من سواه ظاهرا ومعنى . وهذه الصفة من آثار القدرة والعلم . فالعبد المتقرّب من اللَّه تعالى لا بدّ وأن يتّصف بصفات اللَّه وهذا الاتّصاف انّما هو في المعنى لا في الظاهر ، فإذا اتّصف العبد بصفة من صفات اللَّه عزّ وجلّ حقّ الاتّصاف : فهو عظيم في هذه الصفة . وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾. [٢٣]

وفي المقابل نجد أن هذه الصفة حين أطلقت على لسان البشر كانت تتوجه إلى مقام آخر ومعنى من المعاني القريبة للحياة الدنيوية التي يمارسها البشر، كما يُحكى ذلك على لسان المشركين في قوله تعالى: ﴿ وَقالُوا لَوْلا نُزِّلَ هذَا القرآن عَلى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾(الزخرف :٣١) من إحدى القريتين مكّة والطائف (عَظِيمٍ) بالجاه والمال ، كالوليد بن المغيرة المخزومي من مكّة ، وعروة بن مسعود الثقفي[٢٤]



، ومرادهم أن الرسالة منْزلة شريفة إلهية لا ينبغي أن يتلبّس بها إلاّ رجل شريف في نفسه عظيم مطاع في قومه ، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقير فاقد لهذه الخصلة ، فلو كان القرآن الذي جاء به وحياً نازلاً من الله فلولا نزّل على رجل عظيم من مكة أو الطائف كثير المال رفيع المنزلة . وهذه المقاييس هي التي دفعتهم إلى وصف هذين الرجلين بالعظمة ، فإنّ الرسالة منصب عظيم في رأيهم وهو إقرار منهم بعظمة الرسالة ، والعظيم لا يليق إلّا بعظيم . ((ولم يعلموا أنّها رتبة روحانيّة تستدعي عظم النفس بالتحلّي بالفضائل والكمالات القدسيّة ، لا التزخرف بالزخارف الدنيويّة)) [٢٥] فكأن الآية السابقة : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ جاءت ردّاً على هذه الدعوى، فالعظمة في موازين البشر:(المال والجاه) ، ولكن في موازين السماء لم تكن هذه الأمور من قيم الرسالة الإلهية، بل إن العظمة في الخُلُق؛ فالأخلاق الحميدة هي ميزان الرسالة؛ لأن الرسالة رحمة ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾(الزخرف:٣٢). فوصف خلق النبي بالعظمة هو نابع من عظمة الرحمة الإلهية التي قسّمها الله تعالى على عباده وكان له منها الحظ الأوفى.

امّا صفة الكبير فقد أُطلقت على البشر أيضا، ولكن في معنى مخالف لدرجات القرب أو البعد او التقييم، فقد ورد هذا الوصف على لسان بنات شعيب بوصف أبيهما ﴿ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾(القصص:٢٣) ، وفي أقرب معانيها تدل على كبر السنّ ، أي قد أضعفه الكبر، فلا يستطيع أن يخرج للسقي ((الفائدة في هذا، أنه لا يقدر على السقي لكبره ، فلذلك خرجنا ونحن نساء)) [٢٦] .. وهذا المعنى نجده أيضا في وصف أولاد يعقوب لأبيهما ﴿ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف ٧٨) ، أي : طاعناً في السن لا يكاد يستطيع فراقه وهو علالة به يتعلل عن شقيقه الهالك، وقيل: أراد مسناً كبيراً في القدر. [٢٧] وربما يطلق على الكبير من جهة الحجم ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ (الأنبياء: ٦٣)، وهكذا تتعدد الأشياء التي توصف بصفة كبير، وهي أشياء متباعدة ، وأغلبها مادية ، لم ينظر بوصفها إلى درجة معينة من القرب الإلهي، بعكس صفة عظيم التي تكون صالحة لوصف الأشياء المعنوية.

٢- توصيف العرش

وصف عرش بلقيس على لسان الهدهد لمّا سأله سليمان عن سبب غيابه فكان جوابه: ﴿ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل ٢٣) ، فقد وصف عرش بلقيس على انه عظيم، ولا شكّ انه يختلف عن وصف عرش المولى بهذه الصفة على لسانه هو جلَّ وعلا، ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾(التوبة: ١٢٩) ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾(النحل: ٢٦) ، وهذا متأتٍّ من نوعية الموصوف وقيمته الدلالية، فعرش الله تعالى ليس عرشاً مادياً حتى نستطيع أن نتصور معنى العظمة بالمعنى اللغوي التي وُصف بها، فالعرش لغة هو: سرير الملك. [٢٨] وهذا السرير فيه إشارة إلى مركز السلطة وإصدار الأوامر للرعية،

ويلازمه أن يكون العرش سريراً مناسباً ومجانساً مع صاحبه ، فإن كان المستوي عليه من عالم المادّة فهو مادّي ، أو من عالم الملكوت فهو ملكوتي ، ومن ذلك النوع : العرش المنتسب إلى الله تعالى، فانّه من قبيل سرير الملك ،ولكن ليس السرير المادي ذا الابعاد المجسمة المدركة بالحواس ؛ بل هو ما يحيط الخلق ويعلو على كافّة السماوات والأرض. [٢٩]

فعرش الله الّذى يستوي عليه: لا بدّ وأن يكون من عالم الملكوت﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾(طه: ٥) ، وبلحاظ تفوّقه واعتلائه على جميع الخلق : لازم أن يكون ممّا وراء عوالم الخلق والسماوات والأرض وما بينه. [٣٠] فوصفه بالعظمة يناسب مقامه ومعناه.

على العكس من عرش بلقيس الذي كان عرشا ًمادياً مجسماً، ملموساً؛ فوصفه بالعظمة يمكن استيعابه ومعرفته على وفق المعروف من العروش التي تُعمل للملوك في معنى العظيم في المعاجم اللغوية، فعرش بلقيس يُعدَ عظيماً بمقايسته مع عروش الملوك الأخر، ولا وجه بمقايسته مع العرش الملكوتي الإلهي؛ لذا نرى أن سليمان سلّط الضوء على هذا العرش فطلب من الذين حوله أن يأتوه بهذا العرش: ﴿ قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾ (النمل:٣٨) ، وذلك لأنه يمثل مركز السلطة الذي أبهر الهدهد فوصفه بالعظمة، وأراد سليمان أن يبّين قيمة عرشها مقارنة بعرش ملكه هو الذي وهبه الله تعالى إليه، فطلب إحضاره اليه؛ ليكشف لها ولمن أعجب بعرشها مدى تفاهته، فبعد أن وصلت بلقيس إلى مكان العرش قال : ﴿ أَهَكَذَا عَرْشُكِ؟ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾(النمل:٤٢). وكان هذا سبباً في دخولها معه في دينه.

كما يمكن ملاحظة ملمح أسلوبي في تنكير وتعريف الوصف، فإن عرش بلقيس جاء نكرة، وعموم النكرة يستدعي وجود عروش أخرى مماثلة، فهو عظيم إذا ما قورن بها. في حين نجد أن العرش الإلهي جاء معرفة، وهو ما يدلّ على تفرّده وتخصيصه وعدم المماثلة له بالوصف.

٣- توصيف الحظ:

وُصف الحظ على لسان بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾(القصص ٧٩) ، فنظر ضعفاء العقول إلى المال والزينة ، ولشدة تأثرهم في الأمور المادية ؛ ذهلوا عن عاقبة البغي والكبرياء فتمنوا أن يكون لهم مثل ما لقارون ليغرقوا في الملذات والشهوات ، ولو نظروا بعين البصيرة لقالوا كما قال أولو العلم: ﴿ وقالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوابُ اللهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وعَمِلَ صالِحاً ولا يُلَقَّاها إِلَّا الصَّابِرُونَ ﴾ (القصص: ٨٠) . فضمير يلقّاها يعود إلى المثوبة والمنزلة عند الله التي دلّ عليها سياق الكلام ، وهذا المعنى قريب إلى الدلالة في الآية من سورة فصلت ، وهي تصف من يستعين بالصبر والصلاة الذي يصفه الله تعالى ولا ينالها إلا ذو حظ عظيم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (فصلت ٣٥). فضمير يلقّاها هنا يعود إلى هذه الصفة ، وهي دفع السيئة بالحسنة ، التي بينتها الآية السابقة ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾(فصلت: ٣٤) ، وذو الحظ العظيم هو من كان مرضياً عند الله ، والمعنى أن

دفع السيئة بالحسنة منقبة عظيمة لا يتحلّى بها إلا من صبر عند الشدائد ، وكان وجيها عند الله. [٣١] وهنا نجد هذا التقارب إن الذي يصدق عليه أن يكون ذا حظ عظيم، هو من يفوز بمرضاة الله تعالى.

والموازنة الأسلوبية تقتضي أن نجد علاقة بين الآيتين على الرغم من تباعدهما في الوجود التصنيفي للقرآن الكريم، واختلاف موضوعيهما واختلاف اللسان الذي حكى القرآن عنه التركيب (حظ عظيم)، فقد وُصف قارون على لسان الذين يريدون الدنيا (إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ) وفي سياق الكلام ذكر، ولكن الذين آمنوا بينوا أن مرضاة الله أفضل ﴿ ولا يُلَقَّاها إِلَّا الصَّابِرُونَ ﴾. وفي سورة فصلت كان الكلام على لسان المبدع، نجد هذا الاشتراك في قوله تعالى﴿ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا ﴾ وايضا يتكرر التركيب ﴿ وما يُلَقَّاها إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾، فكل صابر هو الذي يلقّاها وكلّ من يلقّاها فهو ذو حظ عظيم ينتج كل صابر هو ذو حظ عظيم. [٣٢] ،ومنها نستطيع أن نقول في سورة القصص ﴿ ولا يُلَقَّاها إِلَّا الصَّابِرُونَ ﴾ تساوي أصحاب الحظ العظيم فكأن جواب الذين أوتوا العلم لهؤلاء الذين تمنّوا ملك قارون ووصفوه بأنه ذو حظ عظيم: أن ما وصفتموه بهذا الوصف هم الصابرون فقط وليس ما تدّعونه من وصف قارون.

فالحظ الذي يوصف بالعظمة هو ما كان جزاءً للصابرين، وليس ما ذهب اليه الذين أعجبوا بمال قارون، فوصفه بهذه الصفة مهم لبيان حقيقة الموصوف الذي يستحقه. وهذا التعانق الدلالي الأسلوبي قادر على كشف الدلالة في النص القرآني.

٤- توصيف الكيد

وصف كيد نسوة يوسف بصفة العظيم على لسان عزيز مصر: ﴿قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾ (يوسف٢٨)، وذلك إذا ما قيس بكيد الآخرين، أو كيد الرجال خاصة، بدلالة ضمير النسوة، وعظمته بانت من العمل الذي قامت به زوجة العزيز نفسها الذي هو مراودة يوسف عن نفسه، وهذه المراودة هي بعضٌ من كيد النساء العام بدلالة (من) التي تدلّ على التبعيض، فالذي وُصف بالعظمة هو الكيد العام وليس المراودة التي هي جزء من الكيد. ومنها يتبين أن مجموعة من الأفعال بمجموعها تشكّل الكيد الذي يستحق أن يوصف بهذه الصفة. وكيد النسوة وصف بصفة العظمة بموازنته بكيد الآخرين، الذي قد لا يكون يستحق هذا الوصف. فالنساء كما يذهب الى ذلك كثير من المفسرين لهنَّ في هذا الكيد ما لا يكون للرجال. [٣٣]

ولم نجد أن كيداً آخر وصف بالعظمة إلاّ كيد نسوة يوسف، وجاء الوصف على لسان غير المولى عز وجل، وإنما نجد أن الله تعالى عند وصفه لكيد الآخرين يضعّفه، ويصفه كيداً ضعيفاً، كما في وصف كيد الشيطان في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٧٦) ، وكذلك كيد السحرة في قوله تعالى: ﴿ وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى ﴾(طه: ٦٩)، وكيد الكافرين﴿ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴾ (غافر: ٢٥) ، وكيد فرعون: ﴿ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴾(غافر:٣٧). فهل معنى هذا أن كيد النساء أقوى وأعظم من كيد الشيطان وكيد فرعون والكفار ؟ .وقد أجاب بعضهم أن كيد النساء من كيد الشيطان ، فكيده أصل ، وكيدهنّ فرع . [٣٤]

والمراد بضعف الشيطان في كيده ؛ انه لا سلطان له على عباد الله إلا من اتبعه من الغاوين، والمراد بعظمة كيد النساء في أنهن أقوى جنود الشيطان وأتباعه ، فقد روي عن إبليس أنه قال: النساء فخوخي ومصائدي ، فإذا اجتمعت عليّ لعنات الصالحين ذهبت إلى النساء فطابت نفسي بهن . [٣٥] وهذا ربما يكون مخالفاً لما ذهب إليه آخر بقوله: ((لأن الآية التي ذكر فيها كيد الشيطان من قول الله تعالى غير محكي ، وأما هذه الآية فكيد النساء فيها من قول العزيز ، ولكن حكاه الله تعالى عنه فيحتمل حكايته عنه أن يكون تصحيحا له ، ويحتمل أن لا يكون المراد تصويبه ، وأيضا فإن كيد الشيطان مذكور في الآية مقابلا لكيد الله تعالى فكان ضعيفا بالنسبة إليه ، ألا ترى أول الآية - الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا - وأيضا فإن الكيد الذي يتعاطاه النساء وغيرهن مستفاد من الشيطان بوسوسته وتسويله ، وشواهد الشرع قائمة على ذلك ، فلا يتصور حينئذ أن يكون كيدهن أعظم من كيده)) [٣٦] .

وهنا لفت دلالي وأسلوبي مهم يحتاج إلى تأمل في سياق الآيات، لأن وصف كيد النساء بالعظمة لم يكن عن لسان المولى عز وجل؛ بل هو عن لسان عزيز مصر، وهذ الكيد عظيم اذا ما قورن بكيد الرجال، وربما لأن المتكلم كان رجلاً ، وهو ما أكده دعاء يوسف عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾(يوسف: ٣٣) ، في حين نرى أن الكيد الذي اتصف به الشيطان كان ضعيفاً، وكذلك كيد الكافرين وكيد السحرة وكيد فرعون كلّها كانت عن لسان المولى عزّ وجل، فهو وصف حقيقي من لسان المبدع، وهذه التفاتة مهمة في قيمة الدلالة المحكيّة عن لسان غير المبدع ، لكن القرآن يحكيه عنه لبيان نوازعه النفسية وتصوراته هو. فعظمة الكيد النسوي، وهو اقرار بصحته في السياق الذي حدثت فيه حادثة المراودة، أمّا الكيد الذي يصفه المولى للآخرين فهو كيد ضعيف؛ لأنه يقاس بكيد المولى عز وجل.

وعلى هذا التحليل نستطيع أن نقيس ما وصف من الأشياء بصفات العظمة والكبر في جميع الآيات القرآنية ، لذا نكتفي بهذا العدد من المواطن التي ذكرت فيها الصفتين.

نتائج البحث

١- الأسلوبية كمنهج علمي تعد اليوم من أهم الوسائل التي تدرس النص القرآني لبيان دلالته التي أراد لها مبدعها أن تكون خالدة ومعجزة.

٢- أسلوب القرآن دقيق في توظيف المفردات، ويسعى دائماً إلى توسيع المعنى في سياق الاستعمال؛ ليفرز دلالات غير متوقعة تكون مدعاة للتفكر والتدبر.

٣- فأسلوب القرآن متفرّد بوصفه للحقيقة المطلقة الشاملة فوق المتغيرات الزمانية والمكانية، فيصف الأشياء وصفاً دقيقاً ليستوعبها العقل، ويشير الى أشياء قد يقف الادراك أمامها ولا يتجاوز محاولة الإيمان بها كما هي، دون المساس بها.

٤- على الرغم من الترابط الدلالي بين صفتي العظيم والكبير ،تبين أن القرآن استعملهما في سياقتهما الخاصة بكل واحدة منهما.

٥- لابد من أن تتضافر مع الصفتين محل البحث صفة العلو لتؤهلهما لوصف الباري عز وجل، وهذا يعزز حتمية الذكر المزدوج بينهما في التصديق لقراءة القرآن الكريم.

٦- وصف الأشياء المتقابلة بصفة واحدة فيه من التحفيز للمتلقي على العمل على كسب الموصوف الإيجابي وترك الآخر السلبي ليضمن رضا المولى عز وجل.

٧- لسان الواصف له أثر مهم في قوة استعمال الوصف ، فما وصف بلسان المبدع العالم بكل شيء ليس كوصف الآخرين له، فالواصف الآخر قد لا يعي حقيقة الوصف.





الهوامش

١- اللسانيات وتحليل النصوص : ٥٨ رابح بوحوش، جدرا للكتاب العالمي عمان، عالم الكتب الحديث ، أربد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ .

٢- النص القرآني وأفاق الكتابة، ادونيس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠١٠ : ٢٩- ٣٠

٣- ينظر النص ومستويات التحليل الأسلوبي علي حسين يوسف موقع الحوار المتمدن - ٢٠١٤ / ٣ / ١٩

٤- ينظر: المصدر نفسه.

٥- البيان في روائع القرآن ١: ٢٩٣

٦- النص القرآني وأفق الكتابة: ٢٧

٧- جماليات المفردة القرآنية ، الدكتور أحمد ياسوف، دار المكتبي للطباة والنشر سوريا ، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م : ٢٥

٨- الكلمة في الرواية، ميخائيل بختين، ترجمة: يوسف حلاق، وزارة القافة ، دمشق: ٢٩

٩- دراسة اختلاف بنية المفردة القرآنية ١-٢ أبو دجانة النجدي موقع ملتقى أهل الحديث > منتدى القرآن الكريم وعلومه

١٠- ينظر النص ومستويات التحليل الأسلوبي علي حسين يوسف موقع الحوار المتمدن - ٢٠١٤ / ٣ / ١٩

١١- معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٥٥ وظ لسان العرب ٥: ١٢٨

١٢- ينظر: مفردات الفاظ القرآن :٦٩٦

١٣- ينظر: التحقيق في كلمات القرآن ١٠: ١٧

١٤- الميزان في تفسير القرآن١١: ٣٠٨

١٥- المصدر نفسه ١١: ٣٠٨

١٦- التحقيق في كلمات القرآن ١٠ :٣٠

١٧- الأسلوبية الوظيفية وموقعها من كتاب البيان في روائع القرآن لتمام حسان : ٢٠٦

١٨- التحقيق في كلمات القرآن ٨: ١٧٦

١٩- ينظر فهم الخطاب القرآني بين الامامية والاشاعرة: ٩٤

٢٠- ينظر: شرح شافية ابن الحاجب:١: ٢٧٩

٢١- ظ: التبيان في تفسير القرآن ١٠: ٧٥

٢٢- تفسير مقتنيات الدرر ١١: ٢١٠

٢٣- ظ:التحقيق في كلمات القرآن ٨: ١٧٤ وما بعدها

٢٤- ظ : جامع البيان في تفسير القرآن ٢٥: ٨٣

٢٥- زبدة التفاسير.٦: ٢٤٩



٢٦- معاني القرآن النحاس ٥: ١٧٣

٢٧- ينظر تفسير روح المعاني ١٣ : ٣٣

٢٨- ينظر: معجم العين ١ : ٢٤٩

٢٩- ظ: شرح فصوص الحكم ٦٠١

٣٠- ظ:التحقيق في كلمات القرآن ٨: ٨٦

٣١- ظ تفسير الكاشف ٦: ٨٨ و ٤٩٢

٣٢- ظ : روح المعاني الالوسي ٢٤: ١٢٤

٣٣- ينظر: التفسير الكبير ١٨: ١٢٤ وينظر روح المعاني ١٢: ٢٢٤

٣٤- ينظر: تفسير الكاشف ٤: ٣٠٥

٣٥- ينظر: المصدر نفسه

٣٦- الأنصاف فيما اختلف من الكشاف ٢ :٣١٥



المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١- الأسلوبية الوظيفية وموقعها من كتاب البيان في روائع القرآن لتمام حسان، رسالة ماجستير ، إعداد الطالبة بداش حنيفة، كلية الآداب واللغات ، جامعة منتوري قسنطينة/ الجزائر ٢٠٠٨

٢- الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ناصر الدين حمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م

٣- البيان في روائع القرآن، الدكتور تمام حسان ، مطبوع الأوفسيت.

٤- التبيان في تفسير القرآن - ،أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسي(٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي: مكتب الاعلام الاسلامي الطبعة : الأولى، رمضان المبارك ١٢٠٩ هـ . ق

٥- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تأليف الشيخ حسن المصطفوي وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي : طهران -الطبعة الأولى : ١٤١٧ هـ

٦-التّفسير الكاشف،محمّدجوادمغنيّة،دار العلمللملايين- لبنان بيروت الطبعة الثالثة ،آذار (مارس) ١٩٨١م

٧- التفسير الكبير , للإمام الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) الدار العلمية , الطبعة الثالثة , د.ت

٨- الكلمة في الرواية، ميخائيل بختين، ترجمة: يوسف حلاق، وزارة القافة ، دمشق:

٩- اللسانيات وتحليل النصوص ،رابح بوحوش، جدرا للكتاب العالمي عمان، عالم الكتب الحديث ، أربد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ .

١٠- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠١٠ م

١١- جامع البيان عن تأويل آي القرآن تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ، ضبط وتوثيق وتخريج، صدقي جميل العطار، دار الفكر، للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.

١٢- جماليات المفردة القرآنية ، الدكتور أحمد ياسوف، دار المكتبي للطباة والنشر سوريا ، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م

١٣- دراسة اختلاف بنية المفردة القرآنية ١-٢ أبو دجانة النجدي موقع ملتقى أهل الحديث > منتدى القرآن الكريم وعلومه

١٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي ، بعناية السيد محمود شكري الآلوسي، دار إحياء التراث العربي ، لبنان .د.ت

١٥- زبدة التفاسير ، الملا فتح الله الكاشاني، تحقيق ونشر : مؤسسة المعارف الإسلامية ، إيران – قم، الطبعة : الأولى ١٤٢٣ هـ . ق

١٦- شرح شافية ابن الحاجب رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي النحوي ٦٨٦ هـ حققهما ، وضبط غريبهما ، وشرح مبهمهما ، الأساتذة محمد نور الحسن - محمد الزفزاف - محمد محيى عبد الحميد دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م

١٧- شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، صححه وعلق عليه : الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة : الثانية ١٤٢٣ ق .

فهم الخطاب القرآني بين الامامية والاشاعرة . د صباح عيدان حمود العبادي. دار الفيحاء ، البصرة ٢٠١٣

١٨- كتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٠٠ - ١٧٥ هـ . تحقيق الدكتور مهدي



المخزومي الدكتور إبراهيم السامرائي ، مؤسسة دار الهجرة ، الطبعة الثانية - إيران : ١٤٠٩هـ
١٩- لسان العرب ، للإمام العلامة أبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري ، نشر أدب الحوزة قم - إيران ١٤٠٥ هـ ١٣٦٣ ق
٢٠- معاني القرآن الكريم للإمام أبي جعفر النحاس المتوفى ٣٣٨هـ تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني ، مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م
٢١- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، المتوفى في حدود ٤٢٥ هـ، تحقيق :صفوان عدنان داوودي، منشورات طليعة النور، الطبعة الثانية : ١٤٢٧هـ
٢٢- مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا٣٩٥ بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون مكتب الاعلام الاسلامي جمادي الآخرة ١٤٠٤
٢٣- مقتنيات الدرر ، مير سيد علي الحائري الطهراني، دار الكتاب الإسلامية، طهران، ١٣٣٧ هـ . ش .
٢٤- النص ومستويات التحليل الأسلوبي علي حسين يوسف موقع الحوار المتمدن .






خيركم من تعلم القرآن وعلمه



توظيفُ الواو في الفصل و الوصل
(نموذجا: خطب نهج اَلبلاغة)

The employment of the (w) in the disconnection and the connection (example: Speeches of the Nahj ALBalagha)

د.معصومه محتشم
جامعة القران و الحديث. قسم اللغة العربية.
Dr. Maasouma Mohteshem

الكلمات المفتاحية : الفصل و الوصل، علم المعاني، خطب نهج البلاغة، البلاغة العلوية.





ملخص البحث

بالرغمِ من أهميةِ موضوع الفصل و الوصل في علم المعاني، و اهتمام البلاغيين به من العصور الغابرة إلى العصر الراهن قد انحصر الأمر في دائرة التكرار و الترديد إذ أنهّم في بحثهم عنه قد اعتنوا بمسائل نحو أهمية الوصل و الوصل و مواضعهما فحسب.

الباحثة في هذا المقال في ضوء نظرة جديدة إلى توظيفات الواو في الفصل و الوصل تقصد إلى اثبات هذا الرأي: «أن الواو بذكرها أو حذفها لاتختصّ بوصل الجمل أو فصلها، بل لها توظيفات أخرى في الجملة منها: القياس، و التباين و التشابه، و التوازن، و الرواية». بناء على هذا قد تبيّنت التوظيفات المتعدّدة للواو في فصل الجمل، و وصلها بدراسة نموذجية في خطب نهج البلاغة.



Abstract

In spite of the importance of the topic of separation and connection in the Semantics, and the attention of the rhetoricians from ancient times to the present time has been confined to the circle of repetition and frequency, as in their search for him have taken care of questions about the importance of the link and the connection and location only.

The researcher in this article in the light of a new look at the functions of the (w) letter in the disconnection and the connection is intended to prove this view: “The (w) letter mention or delete it is not related to the connection or separation of sentences, but has other functions in the sentence, including: measurement, contrast and similarity, , And the novel ». Accordingly, she adopted the multiple assignments of the(w) letter in the disconnection of sentences, and connected them to a typical study in the speeches of Nahj Al-Balagha.



المقدمة

الكلمةُ، فضلا عن دورها الظاهر الذين تتولّاه تؤدي أدوارا أخرى في الكلام و الأمر هذا يصدق على حرف الواو و حذفها في الكلام. يعرف البلاغيون ذكر الواو سبب وصل الجمل، و عدم ذكرها سبب فصل الجمل، لكنّها فضلا عن هذا الدور تؤدي وظائف أخرى في الكلام.

الباحثة في هذا المقال تحاول أنْ تدرس توظيفات ذكر الواو و حذفها في خطب الإمام علي (عليه السلام) و مردّ اختيار الخطبة سوى الأنواع الأدبية الأخرى مجالاً للبحث إلى أنّ الحاجة إلى الفصل و الوصل في النثر عامة، و الخطابة خاصة أشدّ من الشعر؛ بما أنّ كل بيت شعر له وحدة معنوية مستقلة، و يختم بالقافية التي تؤدي دور الفصل حسناً، لكن النثر كثيراً ما يطنب و يتتابع، فيتشكل من أكثر ممّا يكون في الشعر؛ و الجمل المتتابعة تحتاج دائماً إلى الاتصال و الانفصال لكي ترتبط أجزاء النص، و تتماسك بعضها ببعض، و تشكّل كُلّاً واحداً، و بنية متشابكةً. فضلاً عن هذا فإنّ الخطابة برؤية كثير من النقاد العرب ــو خاصة الفلاسفة منهم- احتلت الخطابة بين أنواع الخطاب المنثور المحلّ الأعلى بلاغةً و قد بلغت الخطابة عندهم مبلغاً يعدّون فيه القدرة على الكلام في حضور الناس نفس البلاغة. (العشماوى، ١٩٧٩. ٢٦٣) أمّا الباحث على اختيار خطب الإمام علي (عليه السلام) من بين خطب العرب على كثرتها أنّ الإمام قد وظّف في خطبه تلك أساليب متعددة حيث تتنوّع أساليب، تركيب و نظم الجمل بمقتضى ظروف الكلام في حضور الجمع، بين الخبرية و الأمرية و الندائية و الاستفهامية. و هذا التنوع في الأسلوب يؤدي إلى تشابك الفصل و الوصل و تنويع الكلام من جهة ذكر الواو، و حذفها. البحث الحاضر ليس ببحث نحوي في قالب القواعد النحوية المنظّمة سابقاً، بل هو محاولة جديدة تتجاوز أطر المباحث التقليدية فيما يتعلّق بالفصل و الوصل باتجاه جمالي مستندة إلى بعض المسائل اللسانية.

٢. خلفية البحث

على الرغم من أنّ موضوع الفصل و الوصل كان محلّ اهتمام الأدباء و النقاد، لكن البلاغيين القدامى قد اهتموا به ضمن سائر مباحث علم المعاني، و قد اكتفى بعض علماء البلاغة في العصر الحاضر بتبيين الآراء السابقة أيضاً، و لم يضيفوا عليها شيئاً. و الباحث صباح عبيد دراز من هؤلاء الباحثين فهو على الرغم من تأليفه كتابا معنونا بأسرار الفصل و الوصل لم يأت ببحث جديد، اكتفى بتكرار ما فعله السابقون مع انّ الناظر إلى عنوان الكتاب يتوقّع أنْ يجد مباحث بديعة، و يكشف الستار عن أسرار جديدة في هذا المجال، أمّا مصطفى الضبع الذى كتب مقالا بعنوان «الفصل و الوصل في الرواية» فقد تطرّق إلى دراسة الفصل و الوصل في الرواية، و له رؤية جديدة إلى هذا الموضوع في حقل الرواية تقريباً، محاولا أنْ يحرّر نفسه من قيود النقد التقليدي، و إنْ هو لم يبرأ عن الاتيان بالمباحث المكرّرة و في ختام المقال قد اهتم بدراسة موضوع الفصل و الوصل في الرواية دراسة مستقلة. و من الكتّاب المعاصرين منير سلطان بكتابه «الفصل و الوصل في القرآن الكريم» قد طرح مباحث أكثر جدة في هذا المجال و قد انتفع من الاتجاه الجمالي إلى الفصل و الوصل في القرآن الكريم.



٣.توظيفات الواو في الوصل

١,٣.السير التدريجي و الترتيب

السير التدريجي إحدى النواحي الجمالية التي مازال يهتمّ بها علماء علم الجمال. مصطلح «السير التدريجي» يعني تحول الأجزاء، و تغييرها من الضعيف إلى القوي، من الدقة و الظرافة إلى التراكم و التكاثف، من الضيق إلى السعة، و من المؤثر إلى ما هو أكثر تأثيراً، هذا السير التدريجي هو مبنى كل قالب فني. (رجايي،طبعة إيرانية، ١٣٧٨: ٣٤)

قالب كل خطاب أو خطبة يشتمل على تسلسل الأحداث، و هذا التسلسل يقتضي اتصال الجمل بعضها ببعض، و أنْ يعتقد العلماء النحويون بأنّ المعنى الغالب لحرف الواو هو المشاركة المطلقة، لكن التقيّد باطار قواعدهم المتشدّدة يزيل حلاوة فهم المعاني؛ بما أنّ الواو حيناً تؤدي مهمة أكثر ممّا يعترف به النحويون الملتزمون بالقواعد، فبوصل الجمل المتوالية تدلّ على أحداث متوالية؛ لذا نجدها حينا محلّ الفاء فتفيد ترتيب الجمل، و تعاقب الأحداث فيتولّى حرف الواو هذه المهمة، فمن خلال هذا الأمر يظهر السير التدريجي في الوصل.

الوصل البلاغي في الواقع لايزال يكمن الترتيب ضمنه، و هذا الترتيب قد يظهر بوضوح، و قد يخفى، و العقل السليم يحكم على أنّ الجمل المتصلة لها سير منظّم، و هى تنتظم مرتبطة بعضها ببعض طبقاً للترتيب الزمني، أو بحسب القوةَ إلى الضعف، أو الأصل إلى الفرع، أو لأسباب أخرى. هذا التوظيف للواو قد تجلّى في كلام الإمام (عليه السلام) إذ نجده يذمّ أهل العراق الذين اخفقوا في كشف احتيال عمرو بن العاص بعد معركة صفّين. و قال «عليه السلام»:

«يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ فَإِنَّمَا أَنْتُمْ كَالْمَرْأَةِ الْحَامِلِ حَمَلَتْ فَلَمَّا أَتَمَّتْ أَمْلَصَتْ وَ مَاتَ قَيِّمُهَا وَ طَالَ تَأَيُّمُهَا وَ وَرِثَهَا أَبْعَدُهَا» (دشتی، طبعة إيرانية، ١٣٨٦: ٨٤، خطبة٧١) و العراقيون كما وُصفوا في هذه الخطبة كانوا قد استعدوا للحرب و تحملّوا جميع مشقاتها، لكنهم على قربهم من النصر انخدعوا بحيلة عمرو بن العاص فشبّههم بامرأة حامل قد تحمّلت مشقات الحمل تماماً، و بعد أنْ حان وقت الانجاب أجهضت، و مات عنها زوجها، و مضى زمن طويل على أيمتها، و بما أنّها ليس لها أقرباء قريبون ورث مالها الأقرباء البعيدون. قد جاءت الجمل في هذا التشبيه طبقاً للترتيب الزمني ابتداء بحمل المرأة، و مضي مدة الحمل، و الاجهاض، و موت الزوج و بعده أيمتها الطويلة انتهاءً بوراثة الأقرباء البعيدين عنها مالها، و كلها أحداث قد وقعت متعاقبة بعضها تلو الأخرى و تم اتصالها بحرف الواو.

و في الجملة الآتية مرة أخرى حرف الواو هو الذي يتولّى مهمة ايصال معنى الترتيب الزمني للأحداث و الوقائع: «كَيفَ أَصْبَحَتْ بُيُوتُهُمْ قُبُوراً وَ مَا جَمَعُوا بُوراً وَ صَارَتْ أَمْوَالُهُمْ لِلْوَارِثِينَ وَ أَزْوَاجُهُمْ لِقَوْمٍ آخَرِينَ». (دشتی، ١٣٨٦: ١٧٦، خطبه١٣)

في هذه الجمل التي يقصد المتكلم منها تذكير الموت للمتلقي، خروج المال بعد الموت عن اختيار الانسان، و تقسيم الإرث بين الوارثين، و تزوج الزوجات المجدد أحداث تحدث مرتبةً و الامام (عليه السلام) قد أتى بها ضمن جمل متصلة.

٢,٣. التباين (Contrast) و التشابه (Similarity)

التباين يعني اجتماع المفردات و العبارات المضادة في جملتين، و هذا التضادّ في المفردات يؤدي إلى

التباين المعنوي. و التشابه بمعنى وجود المشابهة في طرفي الجملة. ابن ابي الحديد يعتقد أنّ التقابل الموجود في الجمل و المفردات يظهر بوجهين:
١- حيناً يقع التقابل في اللفظ و المعنى معاً فتتقابل المفردتان لفظاً و معنىً و بينهما التضاد.
٢- حيناً يظهر التقابل في المعنى فحسب و لايؤثر في اللفظ. و التباين يتجلّى بهذا الشكل أيضاً حيناً في الظاهر و اللفظ و حيناً في الباطن و المعنى. (ابن ابي الحديد، لا تا: ج٢| ١٠٤). التشابه و التباين الموجودان في الجملتين يقعان في القسم الأول ممّا أشار إليه ابن ابي الحديد. اللساني الشهير ياكوبسن (Roman jakobson) قد عبّر عن هذا المفهوم بهذا البيان أنّ في كل نموذج متوازن وجود درجة من التشابه و التباين واجب، إن لم تكن بين قالبين متوازنين درجة من التوازن للتكرار الناتج مجرد وجه آلي و لايتمتع بقيمة أدبية. (كورش صفوى، ١٣٩٠: ج١|١٦٧)
و قد يظهر هذا الأمر بالواو في الجملتين المتصلتين أو المنفصلتين، في هذه الحال للوصل مستويان: الأول مستوى خارجي و ظاهر للبصر،و هو ثمرة التشابه في المفردات التي تؤدي إلى تشابه الجملتين. و الآخر مستوى داخلىّ عميق يدرك بالتأمل و التدقيق و هو حصيلة التضاد الظاهري في المفردات والذي يؤدي إلى التباين المعنوي بينهما، في الواقع ضرب من التجانس و عدم التجانس وهما يكون تسميتهما بالتشابه و التباين يحصل في السطحين التحتاني و الفوقاني (الأسفل و الأعلى) للفصل و الوصل. (عبدالرحيم الهبيل، ٢٠١١)
بناء عل هذا أكثر تجلّي التباين و التشابه في الوصل يظهر في حالة يقصد فيها اشتراك الجملتين في الحكم الاعرابي، في هذه الحالة غالباً ما توجد المشابهة في المستوى الخارجى للجملتين فتشعر بوجود التباين في داخلهما. يدعونا كلام الامام (عليه السلام) لافهام التشابه و التباين في الوصل: «فَالْمَوْتُ فِي حَيَاتِكُمْ مَقْهُورِينَ وَ الْحَيَاةُ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِين» (دشتى، ١٣٨٦: ٧٢، خطبة٥١) التساوي في المفردات و التشابه الظاهري في الجملتين اللتين قد تشكّل كل منهما من مبتدأ، و خبر من نوع شبه الجملة، و مضاف إليه و الحال، قد أديا إلى التشابه الظاهري. في هذا الشاهد يوجد التضاد في المفردات أيضاً حيث مفردات «الْمَوْتُ» و «فِي حَيَاتِكُمْ» و «مَقْهُورِينَ» تقابل بالترتيب «الْحَيَاةُ» و «فِي مَوْتِكُمْ» و «قَاهِرِين» و من الطريف أنّ هذا التضاد نفسه قد أدّى إلى ضرب من التشابه في مستوى الكلام الظاهرى لكن ما عبّر عنه بالتباين هو المفهوم العام للجملتين اللتين تتباينان و تختلف بعضهما عن بعض بالتضادات الظاهرية.
في موضع آخر يقول الامام (عليه السلام): «مَا هِيَ إِلَّا الْكُوفَةُ أَقْبِضهَا وَ أَبْسُطُهَا» (دشتى، ١٣٨٦: ٤٨، خطبه٢٥) في هذا الكلام الإمام (عليه السلام) وصل جملة «أَقْبِضهَا» بجملة «أَبْسُطُهَا» و يصوّر كلاً من المسند إليه نوعاً من الاتحاد و أقبض و ابسط يتضادّان. الجمالية في هذا العبارة تعود إلى تشابه شكل الجملتين من ناحية الظاهر و القالب أي كل من الجملتين تتشكّل من فعل و فاعل و مفعول به، لذا فإنّ عدد المفردات متساوٍ و أسلوبهما في الظاهر متشابه، أى :أنّ كليهما خبري، و من هذا الجانب يوجد بين الجملتين التشابه، لكن في بطن الجملتين



و نسجهما الداخلي يقع ضرب من التباين الذی هو التضاد المعنوي الكامن في الجملتين، و هذا التجاذب بين التباين و التشابه يزيد من جمال الكلام عند المتلقي.

٣,٣.القياس

احدى توظيفات الواو القياس بين الأمرين أي الواو حيناً فضلاً عن الاتصال بين الجملتين تقوم على القياس بين الأمرين. الجماليون يعتبرون المضادة من ضروب التقوية إذ إنّ جمال شيء يظهر بضدّه (رجايی، ١٣٧٨: ٣٧). أيضاً في القياس حين يقوّم الأمران، و يقاس احدهما بالآخر يوضَح اختلافهما و مضادتهما لکی يتجلّی القياس و يبرز. إلی سبيل المثال، الامام (عليه السلام) يقول: «وَ قَدْ تَرَوْنَ عهود اللَّهِ مَنْقُوضَةً فَلَا تَغْضَبُونَ وَ أَنْتُمْ لِنَقْضِ ذِمَمِ آبَائِكُمْ تَأْنَفُون» (دشتی، ١٣٨٦: ١٣٨، خطبة ١٠٦) في العبارة يقوم الإمام بقياس بين معاملة أمته في نقض الأحكام الإلهية و نقض ميثاق الآباء.

في موضع آخر قاس الإمام (عليه السلام) عمل المؤمن على عمل المنافق في التسلّط على اللسان و يقول: «وَ إِنَّ لِسَانَ الْمُؤْمِنِ مِنْ وَرَاءِ قَلْبِهِ وَ إِنَّ قَلْبَ الْمُنَافِقِ مِنْ وَرَاءِ لِسَانِه» .(دشتی، ١٣٨٦: ٢٣٨، خطبة١٧٦). في الجملتين يلاحظ التباين و التشابه، من ناحيةٍ قد حصل ضرب من التعادل و التوازن في طرفي الجملة، و من ناحية اخری قد استخدم الوصل للقياس بين لسان المؤمن و لسان المنافق.

٤,٣.الاطناب

الاطناب يعني زيادة اللفظ على المعنى حيث المتكلم البليغ طبقاً لمقصوده الخاص و لفائدة معيّنة يستخدم في بيانه ألفاظاً أكثر ممّا يلزم في الظروف المتعارفة، و احدى الفوائد في اتصال الجمل هی الاطناب. الاطناب المستخدم في مقامه المناسب يوجب التناسب في الكلام، و التناسب في الحجم و الفواصل داع آخر من دواعي ايجاد الجمالية في الكلام. (رجايی، ١٣٧٨: ٣٢) و التناسب في الخطبة يظهر من خلال اختلاف الفواصل بين الأجزاء، و اختلاف حجم هذه الأجزاء و يزيل ملل المتلقي و تعبه، إنْ كانت الأجزاء بأجمعها قصيرة، أو طويلة، أو متساوية يملّ المتلقي من استماعه و لايرغب في مواصلة الاستماع إلى الخطبة؛ لذا فإنّ استخدام الاطناب و الايجاز معاً يبعث النشاط و الرغبة في المخاطب. و الأديب طبقاً لأغراضه الخاصة يستخدم اتصال الجمل الذي يؤدي إلى الاطناب نهائياً.

أ)الوصف الكامل و الوافي

كان الإمام (عليه السلام) حيناً يقصد وصف إنسان أو شيء، و في هذه الحالة من الشروط اللازمة للكلام هو أنّ الواصف يصف و يشرح للمتلقّي وصفاً كاملاً، و شرحاً وافياً يوصله إلى ادراک صحيح منه، لذا بناء القاعدة من الواجب أنْ يُذكر جميع خصائص الموصوف و ميزاته و تبيّن تفاصيله.

الامام (عليه السلام) في خطبة يشير فيها إلى خصال عمرو بن العاص، فيصفه بهذه العبارة: «إِنَّهُ لَيَقُولُ فَيَكْذِبُ وَ يَعِدُ فَيُخْلِفُ وَ يُسْأَلُ فَيَبْخَلُ وَ يَسْأَلُ فَيُلْحِفُ وَ يَخُونُ الْعَهْدَ وَ يَقْطَعُ الْإِل». (دشتی، ١٣٨٦: ١٠٠، خطبة٨٤) قد ألقيت الخطبة على إثر أعمال عمرو بن العاص الشنيعة، و بعدما اتهم الإمام (عليه السلام) بالدعابة، الإمام (عليه السلام) قد انزعج من سلوک عمرو بن العاص؛ فأتى بهذه العبارة إلى ذكر جميع خصاله الخلقية المذمومة، ليكشفها للمخاطب،



في الواقع النفور من الموصوف هو الذي دعا الإمام (عليه السلام) إلى الاطالة في الكلام، و ذكر بيان تفاصيل خلقه المذمومة بأجمعها.

من المواطن التي يستخدم الاطناب في بيان الأوصاف كاملاً هو وصف صفات الله تبارک و تعالی، الذي مهما أطيل الكلام في ذكر أوصافه لايبلغ مداها البعيد و المجال الواسع للوصف الكثير و الوافی، الذي قد أذاق ذكرُ صفاته جلّ و علا قلبَ الإمام (عليه السلام) لذةً لامتناهية، و حلاوة هنيئة لايعادلهما جميع نعيم الدنيا و جمالها؛ لذا الإمام حين قصد إلی وصف ربه وصفاً كاملاً وصل جملاً متعدّدة بعضها ببعض لكي يكشف الستار عن بعض أوصاف ذات الحق تعالی كما يستشعرها و يراها.

«الحمد للّه الّذی لا يبلغ مدحته القائلون، و لا يحصی نعماءه العادّون، و لا يؤدّی حقّه المجتهدون، الّذی لايدركه بعد الهمم، و لا يناله غوص الفطن الّذي ليس لصفته حدّ محدود، و لا نعت موجود، و لا وقت معدود، و لا اجل ممدود: فطر الخلائق بقدرته، و نشر الرّياح برحمته، و وتّد بالصّخور ميدان أرضه». (دشتی، ١٣٨٦: ٢٠، خطبه١)

ب)التفصيل بعد الإجمال

إحدى نتائج الوصل هي التفصيل بعد الإجمال، قد يأتي المتكلم أولاً بمقصوده الأصلي و بسبب وجود الإبهام في الكلام يأتي بجملة أخری لتوضيح أكثر للجملة السابقة.

الإمام علي(عليه السلام) في خطبة معروفة بالشقشقية يحزن و يغتمّ على أنّه مسلوب حقه في الخلافة رغماً من اتصافه بما يستحق به الخلافة من الدراية و العلم و الجدارة؛ لذا بعد إظهار إغتمامه يعلن أنّه قد برئ من الطمع في الخلافة فيها فيبيّن قصده هذا في جملة كنائية «فسدلتُ دونَها ثوباً» (دشتی، ١٣٨٦: ٢٨، خطبة٣) و العبارة تعني أنّني لست أطلب الخلافة. و الجملة اللاحقة «و طويتُ عنها كشحاً» لها أيضاً معنی كنائي و مجمل يدلّ على الامتناع عن قبول الخلافة. أمّا جملة «وَ طَفِقْتُ أَرْتَئِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَّاءَ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيَةٍ عَمْيَاء» فجاءت ايضاحاً للجملتين الكنائيتين السابقتين و تزيل الاجمال و الابهام الموجودين فيهما بتفصيل و ايضاح، الإمام (عليه السلام) في الإبتداء أقبل إلى سبيل الإجمال و يقول: إنني أمتنع من قبول الخلافة ثم يفسر بالشرح و التفصيل سبب إمتناعه و هو قلّة من ينصره.

يلاحظ التفصيل بعد الإجمال في كلام للإمام (عليه السلام) حيث يقول: «وَ ايمُ اللَّهِ لَتَجِدُنَّ بَنِي أُمَيَّةَ لَكُم أَرْبَابَ سُوءٍ بَعدِي كَالنَّابِ الضَّرُوسِ تَعذِمُ بِفِيهَا وَ تَخبِطُ بِيَدِهَا وَ تَزبِنُ بِرِجلِهَا وَ تَمنَعُ دَرَّهَا» (دشتی، ١٣٨٦: ١٢٢، خطبة٩٣)

الإمام (عليه السلام) في هذه الخطبة يذكر فتن الأمويين ضد المسلمين و بدايةً يشبههم بإبل عنود يأتي بجملة «تَعذِمُ بِفِيهَا» بدلَ إشتمالٍ و يؤكد بها على مفهوم التشبيه السابق و يثبته؛ لذا الجملتان جاءتا منفصلتين بناء على كمال الإتصال، لكن الجملة مع معطوفاتها تبيّن قصد الإمام (عليه السلام) من التشبيه المذكور بتفصيل و شرح، حيث في حالة إكتفاء الإمام بذكر الجملة الأولی لم يتضح قصده من التشبيه بوضوح فالجمل المتتابعة التي إتصلت بحرف العطف تقدّم صورة جليّة عن الإبل العنود. في الواقع الجملة الأولی مجملة و لعل المتلقي لايدرک التشبيه الموجود فيها، و لايتضح وجه الشبه له؛ لذا مقتضی



حال المخاطب هو الإطناب، فالإمام أتى بعدها بسائر أوصاف الإبل العنود و خصالها مفصلاً: تَعذِمُ بِفِيهَا وَ تَخبِطُ بِيَدِهَا وَ تَزبِنُ بِرِجلِهَا وَ تَمنَعُ دَرَّهَا و هذه الأوصاف معاً تنتج صورة واضحة كلّية عن إبل عنود، إن ْكان يغفل من ذكر الجمل المتصلة المتتابعة يصير الكلام مبهماً و غير مفهوم للمتلقي.

٥,٣.التعادل و التوازن (parallelism)

تقدّم سابقاً أنّ القالب الظاهري للكلام و مشابهة الجمل في عدد المفردات و الإعراب يؤدي إلى خلق ضرب من التجانس في ظاهر الكلام و ذكرناه باسم «التشابه»، على إثر هذه المشابهة الظاهرية يوجد في الكلام نوع من التوازن الذي يؤثّر تأثيراً كبيراً في الإيقاع و الموسيقى.

ياكوبسن المعتقد بإبراز اللغة(Foregrounding) إمّا عن طريق الانزياح (Deviation) و إمّا عن طريق زيادة القاعدة (Extra Regulrity) قائل يرى أنّ اتّساع القاعدة ليس غير التوازن في أوسع مفهومه و هذا التوازن ينتج عن التكرير الكلامي. (صفوى،١٣٧٣: ج١|١٦٤) التكرار ليس دائماً عبر ذكر المفردات مرتين أو أكثر بل المحاولة للاتيان بمفردات متشابهة ظاهراً و أسلوباً في طرفي الواو تحسب ضرباً من التكرار ايضاً. مع أنّ وصل الجملة الخبرية بالإنشائية في رأي جماعة من علماء النحو و البلاغة ليس بخطأ لكنه من الممكن أنْ يقال متأكداً أنّ فصلهما أحبّ و أكثر استعمالاً من وصلهما. الباحثون فى البلاغة ماضياً و حاضراً قد صرّحوا بأنّ احدى محسّنات الوصل هو التناسب الحاصل من إتصال جملتين متشابهتين أو أكثر بحرف الواو (أحمد مطلوب، ٢٠٠٦: ص١٦٥) بناء على هذا التشابهات القائمة بين الجملتين سبب مهم في خلق جمالية الكلام لعلّه لأجل هذه القيمة للتوازن و التعادل قد رفض كثير من البلاغيين و النحويين إتصال الجمل المختلفة أسلوباً (خبرية و إنشائية). قد صرّح العلماء القدامى جميعاً بأنّ إحدى محسّنات الوصل هو التناسب الحاصل من إتصال جملتين متشابهتين أو أكثر بحرف الواو و هذا التناسب يخلق إنسجاماً يزيد من حلاوة إيقاع الكلام.

في خطبة مليئة بمباحث في معرفة الربّ يقول الإمام واصفاً الجراد و خلقته الغريبة: «جَعَلَ لَهَا السَّمْعَ الْخَفِيَّ وَ فَتَحَ لَهَا الْفَمَ السَّوِيَّ وَ جَعَلَ لَهَا الْحِسَّ الْقَوِي». (دشتى، ١٣٨٦: ٢٥٦، خطبة ١٨٥). لهذه الجمل قالب متجانس فكلها خبرية و الفاعل فيها محذوف، و الفعل في جميعها ماض و الأفعال مقيّدة بمفعول به و للمفاعيل به نعوت، و الجمل في عدد المفردات و الحروف نظيرة. و هذا التوازن و الإنسجام مع السجع الموجود في الجمل قد أنتج موسيقى عذبة للمتلقي.

٦,٣.الموسيقى

الموسيقى الناتجة من إتصال الجمل المتشابهة و المتناغمة حيناً تبلغ إلى مدى من الحلاوة و الجاذبية تبعث الطرب في قلب كل ذي ذوق سليم، يلاحظ هذا النوع من الإيقاع في وصف الإمام من فترة البيعة حيث يقول:

«وَ بَسَطْتُمْ يَدِي فَكَفَفْتُهَا وَ مَدَدْتُمُوهَا فَقَبَضْتُهَا ثُمَّ تَدَاكَكْتُمْ عَلَيَّ تَدَاكَّ الْإِبِلِ الْهِيمِ عَلَى حِيَاضِهَا يَوْمَ وِرْدِهَا حَتَّى انْقَطَعَتِ النَّعْلُ وَ سَقَطَ الرِّدَاءُ وَ وُطِئَ الضَّعِيفُ وَ بَلَغَ مِنْ سُرُورِ النَّاسِ بِبَيْعَتِهِمْ إِيَّايَ أَنِ ابْتَهَجَ بِهَا الصَّغِيرُ وَ هَدَجَ إِلَيْهَا الْكَبِيرُ وَ تَحَامَلَ نَحْوَهَا الْعَلِيلُ وَ حَسَرَتْ



إِلَيْهَا الْكِعَاب» (دشتى، ١٣٨٦: ٣٣٠، خطبة٢٢٩) جميع جمل هذه الخطبة القصيرة قد إتصلت بعضها ببعض و بيان هذه الجمل متتابعةً دون تراخٍ زمنيٍّ يناسب مقصود الإمام (عليه السلام) و هو شرح تدفُّق أفواج الناس إليه تمام التناسب حيث المستمع يشعر باختناق عند الخطيب حين إلقائها و هذا الإختناق يخطر بالبال الزحام و ضغط الجمهور و الشعور بالإنسحاق تحت أقدام الناس. فيلاحظ أنّ موسيقى الكلام المتصلة و اللاهثة تكشف الستار عن ظروف الإمام (عليه السلام) المريرة، و تدفّق المبايعين إليه، المدّ و الطول الحاصلين من وصل الجمل يتسقان مع مضمون الخطبة و الظروف السائدة عن لحظة التدفّق إتساقاً خلاباً؛ لذا نجد أنّ الجمل إنْ كانت تأتي منفصلة يكون تأثيرها في الموسيقى سلبياً و ينقطع إنسيابها الإيقاعي و تؤدي إلى البطء و الوقفة، و هذا الأمر يغاير مقصود الإمام (عليه السلام) من الخطبة.

٧,٣. الرواية

إذا الخطيب يقصد إلى رواية مطنبة، الوصل له دور هام و جلّي في إيجاد الصلة بين عناصر الرواية، و الرواية في الواقع تحتاج إلى علاقات داخلية و خارجية بين عناصرها، و حرف الواو هو الذي يتولّى مهمة الإتصال الخارجي الذي على أثره سينتج الإتصال الداخلي أيضاً. فإتصال الجمل بالواو يخلق تسلسلاً منطقياً و منظّماً بين أحداث الرواية.

الخطيب قد يرجع إلى الماضي في ثنايا الخطبة بمقتضى الموضوع،حين يتذكّر حادثة ما حادثة فالإمام علي (عليه السلام) في بعض خطبه يتذكّر حوادث تاريخية سابقة لإعتبار المخاطبين و في الخطبة التي ألقاها لتحريك همّة الكوفيين و تشجيعهم على الجهاد يذكر حادثة هجمة عسكر معاوية على الأنبار بالعراق، و ايذاء طائفتين فى النساء و يبين تفاصيل الواقعة:

وَ هَذَا أَخُو غَامِدٍ وَ قَدْ وَرَدَتْ خَيْلُهُ الْأَنْبَارَ وَ قَدْ قَتَلَ حَسَّانَ بْنَ حَسَّانَ الْبَكْرِيَّ وَ أَزَالَ خَيْلَكُمْ عَنْ مَسَالِحِهَا وَ لَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَ الْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةِ فَيَنْتَزِعُ حِجْلَهَا وَ قُلُبَهَا و قَلَائِدَهَا وَ رِعَاثَهَا مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالِاسْتِرْجَاعِ وَ الِاسْتِرْحَامِ ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِين. (دشتى، ١٣٨٦: ٥٠، خطبة٢٧)

رواية الأحداث التاريخية تقتضي تتابع الجمل و إتصالها، و هذا الإتصال يتمّ كثيراً ما بحرف الواو العاطفة، و حيناً بتناسب المعنى المقصود تستخدم عواطف أخرى. نقل المضامين التاريخية يشبه حلقا متصلة تزيد الواو من العلاقة القائمة بين الوقائع و تقرّب المعاني المقصودة و المفاهيم المنظورة بعضها من بعض.

في الخطبة الأولى قد طرح قصة آدم (عليه السلام) و الجنة، في هذه الفقرة الإتصال القائم بين الأجزاء قد أدّى إلى ظهور حبكة القصة و تقديم بنية واحدة و كل متصلّ. قد نقل الإمام (عليه السلام) الحدث بهذا البيان:

«وأسكَنَ سُبحَانَهُ آدَمَ دَاراً أرغَدَ فِيهَا عَيشَهُ وَ آمَنَ فِيهَا مَحَلَّتَهُ وَ حَذَّرَهُ إبلِيسَ وَ عَدَاوَتَه فَاغتَرَّهُ عَدُوُّهُ نَفَاسَةً عَلَيهِ بِدَاءِ المُقَامِ وَ مُرَافَقَةِ الأَبرَارِ فَبَاعَ اليَقِينَ بِشَكِّهِ وَ العَزِيمَةَ بِوَهنِهِ وَ استَبدَلَ بِالجَذَلِ وَجَلًا وَ بِالاِغتِرَارِ نَدَماً ثُمَّ بَسَطَ اللَّهُ سُبحَانَهُ لَهُ فِي تَوبَتِهِ وَ لَقَّاهُ كَلِمَةَ رَحمَتِهِ وَ وَعَدَهُ المَرَدَّ إِلَى جَنَّتِهِ وَ أَهبَطَهُ إِلَى دَارِ



البَلِيَّةِ وَ تَنَاسُلِ الذُّرِّيَّة» (دشتى، ١٣٨٦: ٢٤، خ١)
قصة آدم (عليه السلام) قد تكوّنت من أربعة أقسام:
١-دخول آدم (عليه السلام) في الجنة و عناية الله تعالى به عناية خاصة.
٢-دخول الشيطان و محاولته لإضلال آدم (عليه السلام).
٣-إنخداع آدم (عليه السلام).
٤-توبة آدم (عليه السلام) و عفو الله تعالى عنه.
و قد تشكّل القسم الأول من أجزاء: إسكان آدم (عليه السلام) و تلذيذ الحياة له، إعطاؤه الأمان و تحذيره من الشيطان و مواعيده الكاذبة و هذه الأجزاء قد إتصلت بالواو، و كوّنت حادثة القسم الأول. في القسم الثاني يبدو أنّ الإمام لم يبال بذكر التفاصيل و كيفية دخول الشيطان؛ لذا قد أخبر عن الحادثة في جملة واحدة و قد إجتنب عن بيان التفاصيل. القسم الثالث قد تشكل من وصل جملة «استَبدَلَ بِالجَذَلِ وَجَلًا وَ بِالِاعتِرَارِ نَدَماً» بجملة «فَبَاعَ الْيَقِينَ بِشَكِّهِ وَ العَزِيمَةَ بِوَهنِهِ». و القسم الأخير يشمل حادثة ندامة آدم (عليه السلام) و بسبب أهميته طرحت بشرح أكثر فقد اتصلت الجمل الأربع الأخيرة من القصة يعني «بَسَطَ اللَّهُ سُبحَانَهُ لَهُ فِي تَوبَتِهِ» و «لَقَّاهُ كَلِمَةَ رَحْمَتِهِ» و «وَعَدَهُ المَرَدَّ إِلَى جَنَّتِهِ» و «أَهبَطَهُ إِلَى دَارِ الْبَلِيَّةِ وَ تَنَاسُلِ الذُّرِّيَّة» لكي يوضح ختام الحادثة بتفاصيل دقيقة.

٤.توظيف الواو في الفصل

١,٤ التباين و التشابه

رغم أنّ ظهور التباين و التشابه في الوصل أقوى و أكثر من الفصل أمّا الفصل فلايخلو منهما أيضاً فهما يحصلان في كمال الإتصال، الذي فيه أساليب الجمل، و المعاني الحاضرة في النسجين الأسفل و الأعلى للكلام متشابهة و متشابكة حيث الجملتان المرتبطتان دون الإستناد إلى أي وسيلة تتحدان إتحاداً تاماً؛ بما أنّ الجملة الثانية قد إرتبطت بالجملة الأولى من خلال التشابه المعنوي، و أنْ يلاحظ بينهما إختلاف أضعف ممّا يكون في حالة الوصل. هذا التباين يجب أنْ يبحث عنه في البنية الكلام الداخلية. في كل كلام مؤكَد و موضَح الجملة المؤكِدة و الموضِحة هي التي تدلّ على المعنى المقصود بأقوى دلالة، و بناء على الأسلوب المتعارف في اللغة الجملة الثانية دائماً أكمل من متبوعتها أي الجملة السابقة عليها؛ لذا يبدو أنّه على الرغم من التشابه المعنوي القائم بين الجملتين في النسج الظاهري للكلام، المعنى الأقوى للجملة الثانية هو الباعث على خلق تباين خفيف بين الجملتين، و رغم دقته و خفائه لايخفى على المتلقي الخبير.
مثال هذا الأمر جاء في كلام الإمام (عليه السلام) حين تتطرّق إلى بيان خصاله الخلقية: «لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ فِيَّ مَهْمَزٌ وَ لَا لِقَائِلٍ فِيَّ مَغْمَزٌ الذَّلِيلُ عِنْدِي عَزِيزٌ حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ لَه». (دشتى، ١٣٨٦: ٦٢، خطبة ٣٧) قد إنفصلت جملة «الذَّلِيلُ عِنْدِي عَزِيزٌ حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ لَه» عمّا قبلها بما أنّها في الواقع بيان للجملة السابقة؛ لذا الجملتان متشابهتان في النسج الخارجي، و معناهما شبيه لكن الجملة الثانية إلى جانب كونه بياناً للجملة السابقة تشمل على ذكر خصلة عن الإمام (عليه السلام) فبالنسبة إلى الجملة الأولى أقوى و أكمل و هذا هو التباين الموجود في باطن الكلام و عمقه و في الواقع تحصل في الكلام قوة عكسية ناتجة عن الجدال القائم بين المستوى الخارجية و الداخلية.

٢,٤.الإستطراد

إحدى فوائد الفصل هو إمكان تغيير الموضوع به و الإنتقال به من موضوع إلى آخر. فالحديث عن موضوع ثم تركه و الإنتقال إلى موضوع آخر يسمّى «الإستطراد». أبوهلال العسكري يعتقد بأنّ في الإستطراد يجب أنْ يكون الموضوع الأول سبباً للموضوع الثاني(عسكرى، لا تا: ٣٩٨) و ابن الأثير يقول بخلاف معتقد العسكري فيرى أنّ الجملتين لا صلة بينهما و الثانية موضوعها مدح أو هجاء أو نحوهما. (ابن الأثير، ١٤٢٠: ج٢/٢٤٤).

بعض الأدباء يوجبون في الإستطراد الرجعة من الموضوع الثاني إلى الأول، و البعض الآخر يعتقد بأنّ الموضوع الثاني هو المقصود و لاحاجة إلى الرجعة إلى الموضوع الأول، أمّا قصدنا من الإستطراد في الفصل فهو المعنى العام له، أي: بيان المواضيع المتعددة، و الإنتقال من بحث إلى الآخر. الحديث عن مواضيع متعدّدة و مضامين مختلفة يتمّ بالفصل حسناً. الخطابة بما أنّها تقصد إلى بيان مسائل متعدّدة كثيراً ما يقع فيها الإنتقال من موضوع إلى آخر؛ فيلاحظ أنّ القضايا السياسية، و الدينية، و الاجتماعية و العقائدية قد تتشابک في خطبة واحدة و حتى لاتخلو أحياناً من ذكر حادثة تاريخية أو حديث عن المستقبل فالمتلقي ضمن خطبة واحدة يطلع على قضايا مختلفة.

فضلاً عن هذا الأمر، نجد أنّ الباعث الآخر على الإستطراد في كلام الإمام (عليه السلام) هو تغيير أساليب الخطب من الخبرية إلى الإنشائية و بالعكس، و هذا ملحوظ في خطابه إلى الأشعث بن قيس عندما إعترض على كلام الإمام (عليه السلام) و هتف في حضور الناس بأنّ كلامک عليک لا لک فالإمام غضب و قال: «مَا يُدْرِيكَ مَا عَلَيَّ مِمَّا لِي عَلَيْكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ لَعْنَةُ اللَّاعِنِينَ حَائِكٌ ابْنُ حَائِكٍ مُنَافِقٌ ابْنُ كَافِرٍ وَ اللَّهِ لَقَدْ أَسَرَكَ الْكُفْرُ مَرَّةً وَ الْإِسْلَامُ أُخْرَى». (دشتى، ١٣٨٦: ٤٢، خطبة ١٩) جاءت الجمل في بداية الخطبة منفصلة و بأساليب مختلفة: الاستفهام التوبيخي، فاللعن، ثم جملة ندائية في مفهوم الازدراء و في النهاية جملة قسم تبيّن سبب اللعن و الازدراء. و سبب اختيار هذا الأسلوب يعود إلى أنّ بيان الجمل منفصلة بوقفة قصيرة بينها يدعو المتلقين إلى الاستماع بدقة و تأمّل حيث يجعلهم متوقعين لذكر مسألة مهمة فيلفت نظرهم إلى الخطبة أكثر ممّا قبل. تغيير الموضوع في الاستطراد يتمّ لدواع متعدّدة منها: الاجتناب من ملل المتلقي، و تنويع الفضاء له، و بعث الغضب أو العطف فيه، وتفنيد حجج الجدل، و المدح، و الهجاء، و السخرية، و النقد، و اثارة الاعتزاز، و بعث اهتمام المتلقي بالمتكلم.

٣,٤.الموسيقى

لعلّ علاقة النص الأدبي شعراً أو نثراً بالموسيقى لم تحظ حتى اليوم بدراسة علمية مفصلة في اللغة العربية، أمّا العرب من العصور الغابرة فكانت على معرفة بموسيقى الكلام على فطرتها. لعوامل نحو لين الكلام، و اتساق اجزائه، و ترتيب المفردات و وضعها الصحيح و الاستخدام الصحيح لحروف تعرف العرب لكل منها ميزة و صفة خاصة أثر خاص في موسيقى الكلام و ايقاعه.

عوامل مثل التنوين، و الاعراب، و السجع، و التوازن، و ازدواج المفردات، و المحسّنات اللفظية بأنواعها، و قواعد الاعلال و الادغام، و عدم



جواز الابتداء بالسكون تعدّ من أسباب الجمال في الموسيقى و حلاوتها. (رجايى، ١٣٧٨: ١٥٨). و لايخلو الفصل و الوصل من هذا التأثير في النص و لاتصال المفردات و الجمل و انفصالهما أثر بالغ في خلق تناغم الصوت و الموسيقى و تواصل التناغم. و الفصل ينتفع بأساليب متعدّدة في خلق موسيقى الكلام و ايقاعه، و الواحد منها الاتيان بجملة معترضة في اثناء الجمل الأخرى. الجمل المعترضة ماتزل تقطع سير الكلام الايقاعي و تغيّر موسيقى الكلام تغيّيراً مفاجئاً . في هذه الحالة كثيراً ما تكون الجملة السابقة في ذروة الموسيقى و الجملة المعترضة تدخلها في سير نزولي فجائي.

هذا السير ملحوظ في كلام الإمام (عليه السلام): «يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رِجَالَ حُلُومُ الْأَطْفَالِ وَ عُقُولُ رَبَّاتِ الْحِجَالِ لَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَرَكُمْ وَ لَمْ أَعْرِفْكُمْ مَعْرِفَةً وَ اللَّهِ جَرَّتْ نَدَماً وَ أَعْقَبَتْ سَدَماً قَاتَلَكُمُ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قَيْحاً وَ شَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظاً وَ جَرَّعْتُمُونِي نُغَبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاساً وَ أَفْسَدْتُمْ عَلَيَّ رَأْيِي بِالْعِصْيَانِ وَ الْخِذْلَانِ». (دشتى، ١٣٨٦: ٥٢، خطبة ٢٧)

هذه الفقرة هي الجمل الأخيرة من خطبة الجهاد و تبيّن حزن الإمام (عليه السلام) و ألمه العميق و كل جملة منها مبينّة لهمومه الكامنة في قلبه. في بداية الفقرة باستخدام الأسلوب الانشائي قد نودي الأصحاب: «يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رِجَال». قد اختنق الإمام من شدة الآلام الناشئة من فشل الأصحاب و لامبالاتهم؛ لذا بعد الجملة الندائية و المفردتين المتصلتين بها «لَا رِجَالَ حُلُومُ الأَطفَالِ وَ عُقُولُ رَبَّاتِ الحِجَالِ» احتاج أنْ يتنفّس فأقدم على تغيير أسلوب الجملة من الانشائية إلى الخبرية ليتنفّس و يخرج آهاته المحبوسة بعد وقفة قصيرة؛ لذا جاءت جملة «لَوَدِدتُ» خبرية لأنّ ظروف الكلام تقتضي انفصال الجملتين بناء على كمال الانقطاع.ثم قد اتصلت الجملتان الخبريتان «جَرَّت نَدَماً» و «أَعقَبَت سَدَماً» المشتركتان في الاعراب و كونهما النعت. مرة أخرى تتدفق آلام الإمام (عليه السلام) على الكوفيين فيدعو عليهم بجملة «قَاتَلَكُمُ اللَّهُ» و قد انفصلت الجملة عمّا قبلها بناء على كمال الانقطاع، و انفصال هذه الجملة الانشائية يساعد الإمام (عليه السلام) على تنفّس آخر في هذه الظروف الخانقة و ختام الجملة بلفظ الجلالة «الله» المباركة و حرف الهاء الموجود فيها يزيد من امكان التنفّس. جمل «لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قَيْحاً وَ شَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظاً وَ جَرَّعْتُمُونِي نُغَبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاساً وَ أَفْسَدْتُمْ عَلَيَّ رَأْيِي بِالْعِصْيَانِ وَ الْخِذْلَانِ» تكمن فيها آلام الإمام(عليه السلام) الشديدة التي سبّبها له أصحابه و تشمل أنين قلب الإمام. فالاطناب، و على أثره وصل الجمل يُعين على اظهار ما يجيش في قلبه من الحزن و الهم و فضلاً عنه اتصال الجمل يخلق موسيقى و ايقاعاً صعودياً في جو الكلام.

الكلام في تواصله يحتاج إلى النزول و القطع الايقاعي؛ بما أنّ كلام الإمام (عليه السلام) يقرب من ختامه فالأحسن نزول الكلام ايقاعياً في نهايته لذا يقول: «حَتَّى لَقَدْ قَالَتْ قُرَيْشٌ إِنَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ رَجُلٌ شُجَاعٌ وَ لَكِنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِالْحَرْبِ» و جملة «إِنَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ رَجُلٌ شُجَاعٌ» قد انفصلت عن «قالت» أيضاً بناء على شبه كمال الاتصال.

بعد ذكر هذه الجمل يحتاج الكلام إلى النزول و القطع الايقاعي و كما تقدّم الجملة المعترضة تؤدي إلى الوقفة الفجائية في الموسيقى و تقطع ايقاع الكلام

و مدّه، فالإمام (عليه السلام) قد استخدم جملة «لِلَّهِ أَبُوهُم» اعتراضاً فذكرُها فضلاً عن تبيين مدى غضب الإمام يساعد على تسكينه. هذا المبلغ من الشدة و الحرارة في الفقرة الأخيرة يحتاج الآن الى النزول؛ إذ إنّ الخطبة قد انتهت و الجمل الأخيرة بإيقاعها الهادئ قد وفّرت ختاماً أحسن و أحلى. الرسم التالى يظهر سير قطع الإيقاع في كلام الامام (عليه السلام):

.الايجاز

الايجاز بمعنى الاتيان بمعان كثيرة في الفاظ أقل منها و هو من الجمال الكامن في الفصل. الايجاز في الفصل تجلّى في موضع شبه كمال الاتصال حيث تقع الجملة جواباً لسؤال مقدّر و الايجاز في هذا الموضع يتمّ عبر حذف جملة كاملة استفهامية. فالذهن البارع يهتم بالبحث عن ذلک السؤال المحذوف، و يکشف الستار عن سر كامن، و العملية هذه تحتاج إلى التأمّل و التعمق الكثير. السؤال يحذف لدلائل دقيقة منها: تنبيه المخاطب على الموقف الذي وقع فيه أو لاغنائه عن السؤال، و قد يستخدم المتكلم هذا الأسلوب لكيلا يقطع المخاطب كلامه بسؤاله، و ايجاز الكلام دليل آخر لتوجّه الأديب البليغ الى هذا الأسلوب. (الخطيب القزويني، بی‌تا: ١٥٩)

قد ألقى الإمام (عليه السلام) خطبة باستخدام هذا الأسلوب رداً على الاشاعات التى قد طرحها عمرو بن العاص ضد الإمام (عليه السلام) و قصد اذاعتها بين الناس دفاعاً عن نفسه لرفع الاتهام و فضح شخصية عمرو الحقيقية للناس فبدأ الخطبة بهذه العبارة: «عَجَباً لِابْنِ النَّابِغَةِ يَزْعُمُ لِأَهْلِ الشَّامِ أَنَّ فِيَّ دُعَابَةً وَ أَنِّي امْرُؤٌ تِلْعَابَةٌ». (دشتی ١٣٨٦: ١٠٠، خطبة ٨٤) باستماع جملة «عَجَباً لِابْنِ النَّابِغَةِ» هذا السؤال يخطر بالبال أنّ الإمام (عليه السلام) لماذا يتعجّب من عمرو بن العاص، و أي عمل صادر عنه يبعث عجب الإمام، لكن السؤال قد حذف و اكتفي بالحواب فحسب.

عندما طلب الإمامان الحسن و الحسين (عليه السلام) من أبيهما تحرير مروان بن الحكم بعد أسره في معركة الجمل و قالا له إنّ مروان سيبايعک، فالإمام أطلق سراحه و قال في خطبة: «لَا حَاجَةَ لِي فِي بَيعَتِهِ إِنَّهَا كَفٌّ يَهُودِيَّة» (دشتی، ١٣٨٦: ٨٦، خطبه٧٣) باستماع الجملة الأولى من العبارة السؤال المتبادر إلى الذهن هو أنّ الإمام لماذا لايحتاج إلى بيعة مروان، ما هي بيعته التي لاتفيد الإمام؟ ثم جاء اجابةً على السؤال: يده مثل أيدي اليهود تعتاد على نقض الميثاق.

٥,٤. جعل كل جملةٍ في موضع الاهتمام مستقلةً

قد تشترک الجمل في حكم إعرابي لكن لاتعطف بعضها على بعض، أو يمكن أنْ تتصل بعضها ببعض و انفصلت بعضها عمّا قبلها و الكلام في هذه الحالة يتمتع بمدى بعيد من الفصاحة (هاشمی خويی، ١٤٠٠: ج٥/ ٢٣١) و يكمن دقائق وافرة في ضمنه. يلاحظ مثال هذه الحالة في تعاليم الإمام العسكرية خطاباً الى محمد بن حنفية، فهو في خطبة قصيرة يقول: «تَزُولُ الْجِبَالُ وَ لَا تَزُلْ عَضَّ عَلَى نَاجِذِكَ أَعِرِ اللَّهَ جُمْجُمَتَكَ تِدْ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ ارْمِ بِبَصَرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ وَ غُضَّ بَصَرَكَ وَ اعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ» (دشتی، ١٣٨٦: ٣٦، خطبة١١)

قد جاءت جمل ألأمر في هذه الخطبة منفصلةً بياناً بأنّ



كل جملة تشتمل على تعليم عسكري مهم و له أهمية بارزة و العمل بكل من الأوامر واجب على الجند؛ بما أنّ حصيلة جملة «عَضَّ عَلَى نَاجِذِكَ» هي أنّها تزيد من القوة النفسية و يقلّل من الخوف و القلق، و الجملة الأمرية الثانية «أَعِرِ اللَّهَ جُمْجُمَتَكَ» تزيد من التوكل على الله تعالى، و جاءت الجملة الأمرية «تِدْ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ» للزيادة من ربط الجأش و الاستقامة. و جملة «ارْمِ بِبَصَرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ» تأمر بالاهتمام بالعدو و عسكره و قد جاءت الجملتان الأخيرتان بياناً للزوم اجتماع الأمرين و في النظرة الأولى يبدو أنّهما نقيضتان و الواقع ليس هكذا بما أنّ الأولى مبينة بلزوم الاهتمام إلى أقصى عسكر العدو و مراقبة الأطراف و ترقّب حيلهم، و المقصود من الثانية عدم التحديق إلى سيوف الأعداء لأنه يبعث الخوف و يضرّ البصر. (المجهول، ١٤١٧: ١٥٣- ١٥٥)

قال الإمام (عليه السلام) في موضع آخر: «إِنَّ الْمُؤمِنِينَ مُستَكِينُونَ إِنَّ الْمُؤمِنِينَ مُشفِقُونَ إِنَّ الْمُؤمِنِينَ خَائِفُونَ». (دشتی، ١٣٨٦: ٢٠٢، خطبه١٥٣) في رأي الإمام (عليه السلام) كل خصلة من خصال المؤمن يهمّ أهمية بالغة حيث إنّه بالرغم من إمكان وصل الجمل جاءت بكل جملة مستقلةً و منفصلةً عمّا قبلها.

٦,٤. التمثيل

الإتيان بالتمثيل أو المثل – من أقسام الاستعارة- في أثناء الكلام يزيد من حلاوته و خلابته، و كما قال أرسطو الغريب من المفردات يذهلنا، و المفردات المتعارفة تفشي لنا ما نطلع عليه أمّا مفردات تُقدرنا على كشف تصورات جديدة ألطف و أحلى. (ارسطوطاليس، ١٩٧٩: ٢١٣) التمثيل يدلّ على معنى غير معناه الظاهر و يعمل كنموذج للمعنى المقصود.

الإمام (عليه السلام) قد وظّف التّمثيل هذه الصنعة حيناً لايضاح كلامه و بعض تمثيلاته كانت مسبوقة عليه و الغمام أفاد منه ضمن حديثه و بعض تمثيلاته كانت من ابداع ذهنه الواعي و البارع ثم حذا الآخرون حذوه في استخدامها شيئاً فشيئاً. و بما أنّ التمثيل يُستفاد دائماً لايضاح المعنى المقصود يأتي شرحه منفصلاً عمّا قبله، فجملة «مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأْ» في «الْيَوْمَ تَوَاقَفْنَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأْ»(دشتی، ١٣٨٦: ٣٢، خطبة٤) جاءت تمثيلاً و الإمام (عليه السلام) يقول ابتداءً: نحن و أنتم نلتقي على مفترق الحق و الباطل و أنا على سبيل الحق و انتم على سبيل الباطل، ثم باستخدام تمثيل «مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأْ» يقصد إلى تبيين الجملة السابقة و ايضاحها أي إن اتبعتموني قولاً و فعلاً لاتتيهون في وادي الشرك و الكفر ابداً. (فيض الإسلام،١٤٢١: ج١، ٥٧) الإمام قد شبّه نفسه الجليلة بماء هنيء يزيل العطش و هذا من ابداع الإمام (عليه السلام) و يدلّ على خبرته الفطرية و ذكائه الوقّاد. استخدام الأمثال التي جاءت منفصلة عمّا قبلها وفير جداً في نهج البلاغة منها: اليمينُ و الشِّمالُ مَضِلَّةٌ (دشتی، ١٣٨٦: ٤٠، خطبة١٦) و أَنْقَضَ النَّوْمَ لِعَزَائِمِ الْيَوْم (دشتی، ١٣٨٦: ٣٣٨، خطبة ٢٤١)

الخاتمة:

الباحثة في هذا المقال قد سعت من وراء الإجابة عن السؤالين: هل لذكر الواو أو حذفها توظيف آخر غير الفصل و الوصل؟ هل ذكر الواو و حذفها إلى جانب

ما ذكره النحويون و البلاغيون القدماء من المهمة يخلق في الكلام جمالية خاصة ؟ للاجابة عليهما قد درس البحث توظيفات الواو في خطب نهج البلاغة و قد حصل على أنّ تنوع الأساليب المستخدمة في خطب الإمام (عليه السلام) قد وفّر مجالاً مناسباً لتعدّد الفصل و الوصل و اكتشف أنّ الواو في الخطب فضلاً عن اتصال الجمل قد قصد حيناً إلى أهداف منها توظيفها للقياس، و الرواية، و ايجاد التجانس و عدمه، و خلق الموسيقى و الايقاع و الاطناب. و فضلا عن هذا حذف الواو من بين الجملتين له أهمية بمثل ما لذكره و له أثر هام في جمالية الكلام و تأثيره. قد يشترك توظيفات ذكر الواو و حذفها، على سبيل المثال كما أنّ الواو تؤدي إلى انتاج الموسيقى و الايقاع في الكلام حذفها ينتج ايقاعاً أيضاً. و بذكر الواو و حذفها قد تحصل نتيجة مضادة تمام التضاد حيث ذكرها موجب الاطناب و حذفها موجب الايجاز، و في مواضع أخرى ذكرها و حذفها يعقب نتائج مستقلة. النتائج الحاصلة تبيّن توظيفات الواو بذكرها و حذفها في الخطب أمّا هذه التوظيفات تتنّوع بالطبع في الأنواع الأدبية المختلفة و هذا الأمر قابل للدراسة في بحث مستقل.





 المصادر والمراجع

١- إمام علي(ع)، نهج البلاغه، تهران: انتشارات سرور، ط١،طبعة ايرانية ١٣٨٦.

٢- أحمد حمدون، ابتسام: الأسس الجمالية للايقاع البلاغي في العصر العباسي، سوريا: دار القلم العربى، ط١، ١٩٩٧.

٣- أرسطوطاليس، الخطابة(الترجمة العربية القديم)، حققه و علق عليه عبدالرحمن البدوى، بيروت: دار القلم،١٩٧٩.

٤- حاوى، ايليا: فن الخطابة بيروت: دار الشرق، ط١،١٩٦١.

٥- الجزري، ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر،تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصرية، مجلدان،١٤٢٠،

٦- الخطيب القزويني، جلال الدين ابو عبدالله: الايضاح فى علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لات.

٧- العسكرى، ابو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل، الصناعتين الكتابه و الشعر، تحقيق علي محمد البجاوي و محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار الفكر العربى، ط٢، بى‌تا.

٨- العشماوى، محمد زكي،(١٩٧٩). قضايا النقد الادبي بين القديم و الجديد، بيروت: دار النهضة العربية.

٩- غريّب، رز، نقد بر مبناى زيبايى شناسى و تاثير آن در نقد عربى، ترجمه نجمه رجايى، مشهد: فردوسى،طبعة ايرانية، ط ١، ١٣٧٨.

١٠- فيض الاسلام، سيد علي نقي، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران: منشورات نقيه(طبعة ايرانية)، ط٥، ١٤٢١.

١١- الهاشمي الخويي، ميرزا حبيب الله، منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة، مصحح: السيد ابراهيم الميانجى،تهران: المكتبة الإسلامية، ٢١(طبعة ايرانية) مجلداً، ط٤، ١٤٠٠.

١٢- شرح نهج البلاغة،(شارح من القرن الثامن) مصحح: عزيز الله عطاردي، قم: نشر عطارد،ط١،(طبعة ايرانية) ١٤١٧.



a. After submission، the author will receive notification that the article has been received

b. The author whose article is accepted for publication will be notified by the board of editors about the date of publication.

c.The articles which need modification and changes will be sent back to their authors in order to do the required changes.

d. Authors whose articles are rejected will receive notification of this decision without giving reasons.

e. A researcher destowed a version in which the meant research published.

12.Priority of article publication depends on:

a.Participation in the conferences held by the publisher .

b.The date of receiving the article by the editor.

c.The date of receiving the modified articles،and

d.The diversity of research areas in the journal.



13. An author can not get back his/her article if it is being under review by the editorial board unless there are substantive reasons، and this should be within two weeks of receiving the article.

Publications Rules

1.The journal publishes the original scientific articles which adhere to the scientific procedures and the global common standards، and are written either in Arabic or English on various fields of Arabic language and literature، and education.

2.The author should provide 3 copies of the original article printed on A4 size، together with a CD copy ، within 10،000 -15.000 words in length ، usig simplified Arabic font and Word 2007 page numbering format.

3. Abstract should be submitted in a separate page written in both Arabic and English، and include the title of the article.

4.The first page of the article should include the author's name ، address ، institutional affiliation key words of article، mobile ،and e-mail ، but author's /s' name/s should not appear in the body of the article.

5. All sources in the article should be given a number placed in a superscript which will be in the form of endnotes at end of the article taking in consideration the common system of documentation.



6. All the sources listed in the endnote should be listed in a bibliography given on a separate page after the notes at the end of the article . in case of having foreign sources ، they should be grouped together in a separate list and arranged alphabetically.

7.Tables، photos، and drawings should be given in separate pages with a reference to their sources at the bottom in a caption.

8.A bioprofile should be given if the author collaborates with the journal for the first time، with an illustration if the article has previously been presented at a conference or not.

9.The article should not be published in any journal or submitted simultaneously for publication elsewhere.

10. The views expressed in DAWAT Journal are those of the article authors، and they do not necessarily represent the views of the journal.

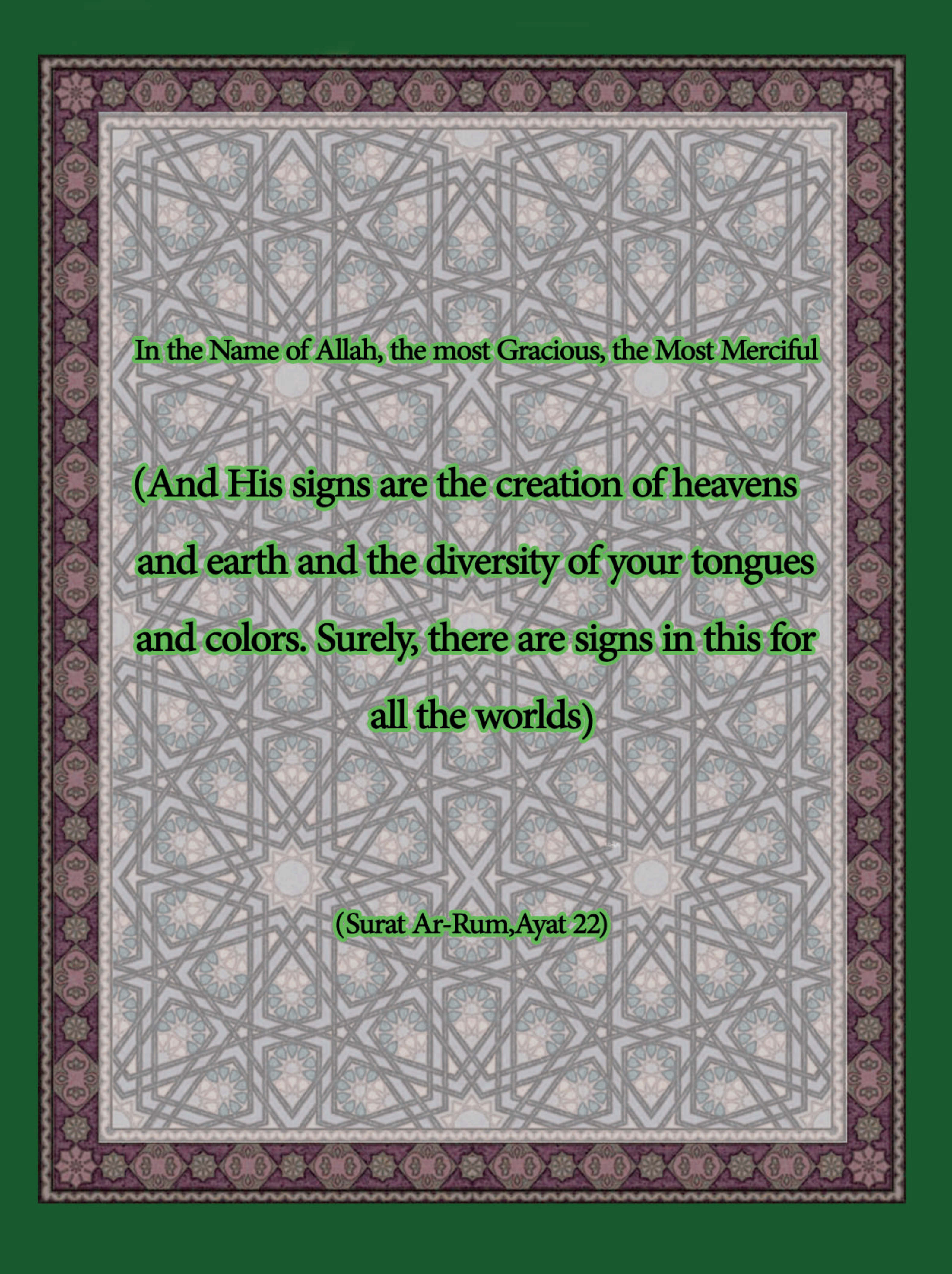
11. Research articles are reviewed confidentially in order to assess its suitability for publication and they are not given back to the authors if they are accepted for publication or rejected،but in accordance with the following procedure:



دواة






In the Name of Allah, the most Gracious, the Most Merciful
(And His signs are the creation of heavens and earth and the diversity of your tongues and colors. Surely, there are signs in this for all the worlds)
(Surat Ar-Rum,Ayat 22)



General Secretariat of the Holy Shrine of Imam Hussein,
Arabic Language House

Licensed by
Ministry of Higher Education and
Scientific Research,Republic of Iraq

Consignment Number in the Book-House and
Iraqi Documents: 2014,1963

www.dawat.imamhussain.org
E-mail: daralarabia@imamhussain.org
mob: +9647827236864 — +9647721458001

